ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS?

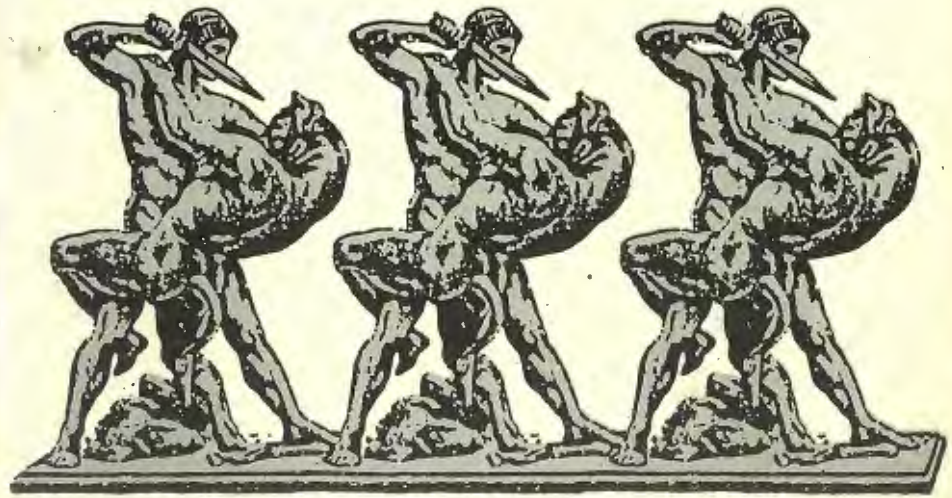
"A erudição, a agilidade e a desenvoltura deste historiador nos lançam num labirinto. Seu livro estimula, encanta e perturba (...) Se os gregos acreditavam em seus mitos, não seriam como as crianças que acreditam em Papai Noel, ao mesmo tempo que sabem que são seus pais que lhes dão os presentes? Duas verdades incompatíveis se acomodam. Isto quer dizer que os gregos são insensatos? Num certo sentido sim, mas não mais que nós. Eles se assemelham a nós, mas seus critérios de verdade diferem. A Verdade não é mais real que os mitos. Ela é a filha do tempo. Os homens a inventam como inventam a História. E a verdade de agora é tão alucinada quanto todas as verdades que a precederam."

Gilles Lapouge - LE MONDE

brasiliense

ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS? Paul Veyne

ACREDITAVAM OS GREGOS EM SEUS MITOS?



Paul Veyne

editora brasiliense

LEITURAS AFINS

- Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo - *Marilena Chauí*
- Dialética do Conhecimento - *Caio Prado Jr.*
- A Filosofia e a Visão Comum do Mundo - *B. Prado e outros*
- Introdução à Lógica Dialética - *Caio Prado Jr.*
- Nos Submundos da Antiguidade - *Catherine Salles*
- Para a Reconstrução do Materialismo Histórico - *Jürgen Habermas*
- Passeios ao Léu - *Gérard Lebrun*
- Pornéia: Sexualidade e Amor no Mundo Antigo - *Aline Rousselle*

Coleção Primeiros Passos

- O que é Dialética - *Leandro Konder*
- O que é Filosofia - *Caio Prado Jr.*
- O que é História - *Vavy Pacheco Borges*
- O que é Ideologia - *Marilena Chauí*
- O que é Sociologia - *Carlos B. Martins*

Coleção Tudo é História

- O Mundo Antigo: Economia e Sociedade - *Maria B. B. Florenzano*

Coleção Encanto Radical

- Friedrich Nietzsche - Uma Filosofia a Marteladas - *Scarlett Marton*
- Pascal - Voltas, Desvios e Reviravoltas - *Gérard Lebrun*
- Sócrates - O Sorriso da Razão - *Francis Wolff*

Paul Veyne

Acreditavam os gregos em seus mitos?

Ensaio sobre a imaginação constituinte

brasiliense

1984

Copyright © Éditions du Seuil, 1983

Título original: Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?

Tradução: Horácio González
Milton Meira Nascimento

Capa: Ettore Bottini

Revisão: Luiz R. S. Malta

brasiliense
editora brasiliense s.a.
01223 — r. general jardim, 160
são paulo — brasil

Índice

Apresentação da Coleção "Des Travaux" 7
Prefácio 9
Introdução 11
Quando a verdade histórica era tradição e vulgata 15
Pluralidade e analogia dos mundos de verdade 27
Distribuição social do saber e modalidades de crença 39
Diversidade social das crenças e balcanização dos cérebros .. 53
Sob esta sociologia, um programa implícito de verdade 71
Como restituir ao mito sua verdade aitiológica 84
O mito utilizado como "langue de bois" 93
Pausânias sem conseguir escapar de seu programa 110
Algumas outras verdades: a do falsário e a do filólogo 118
Entre a cultura e a crença numa verdade, é preciso escolher 133
Notas 147

A Estelle Blanc

...Que um conjunto real e verdadeiro
é uma doença das nossas idéias

Fernando Pessoa

Apresentação da Coleção "Des Travaux"

Na atualidade, as edições francesas não refletem de modo adequado o trabalho que se pode fazer nas universidades e nos diferentes centros de pesquisa. E também não refletem o que se faz no mesmo plano em outros países.

Há razões econômicas para isto — custo de produção, custos de tradução e, portanto, o preço dos livros. E há também o lugar ocupado por obras de opinião e a repercussão que elas possam encontrar na imprensa.

Não é objetivo desta coleção ocupar esse lugar. Nem o de impor livros eruditos aos circuitos do grande consumo. É o de estabelecer relações entre elementos homogêneos: dos que trabalham para os que trabalham. É bom que a leitura se generalize, mas não se deve confundir as diferentes modalidades de edição.

Publicaremos aqui três espécies de textos. Trabalhos de fôlego, diante dos quais os editores amiúde recuam. Trabalhos breves de pesquisa, em algumas dezenas de páginas, permitindo que ela se desenvolva em série. Traduções de obras estrangeiras das quais temos necessidade para estimular a pesquisa na França.

Definidos os objetivos, os meios aparecem em seguida: um esforço estrito de economia por parte dos autores, dos editores e dos leitores. A eles será pedido portanto que aceitem escrever, publicar e ler estas obras com todos os seus elementos de produção determinados com exatidão.

Trabalho: aquilo que é suscetível de introduzir uma diferença significativa no campo do saber, ao custo de um certo esforço para o autor e o leitor, com a eventual recompensa de um certo prazer, quer dizer, de acesso a uma outra imagem da verdade.

Michel Foucault
Paul Veyne
François Wahl

Prefácio

Como é possível acreditar pela metade ou acreditar em coisas contraditórias? As crianças acreditam ao mesmo tempo que Papai Noel lhes traz brinquedos pela chaminé e que esses brinquedos são colocados lá por seus pais; então, acreditam realmente em Papai Noel? Sim, e a fé dos Dorzé não é menos cabal; aos olhos destes etíopes, comenta-nos Dan Sperber, "o leopardo é um animal cristão, que respeita os jejuns da Igreja copta, observância que na Etiópia é o teste principal da religião; mas nem por isso um Dorzé está menos preocupado em proteger seu gado na quarta e na sexta-feira, dias de jejum, do que nos outros dias da semana; ele acredita que os leopardos jejuam e comem todos os dias; os leopardos são perigosos todos os dias: ele sabe disso por experiência; são cristãos: a tradição lho garante".

A partir do exemplo da crença dos gregos em seus mitos, eu me propus então estudar a pluralidade das modalidades de crença: crer na palavra dada, crer por experiência, etc. Por duas vezes, este estudo me projetou um pouco mais longe.

Foi necessário reconhecer que em vez de falarmos de crenças, devíamos simplesmente falar de verdades. E que as próprias verdades eram imaginações. Não estamos fazendo uma idéia falsa das coisas: é a verdade das coisas que, através dos séculos, é estranhamente constituída. Longe de ser a experiência realista mais simples, a verdade é a mais histórica de todas. Houve um

tempo em que os poetas ou historiadores discorriam livremente sobre as dinastias reais, com o nome de cada potentado e sua árvore genealógica; não eram falsários nem agiam de má-fé: eles seguiam o método então normal para alcançar verdades. Sigamos esta idéia até o fim e veremos que consideramos verdadeiras, a sua maneira, o que chamamos de ficções uma vez fechado o livro: a Ilíada *ou* Alice *são verdadeiras, nem mais nem menos que Fustel de Coulanges. Do mesmo modo consideramos como ilusões certamente interessantes, a totalidade das produções do passado e só consideramos muito provisoriamente como verdadeiro "o último estágio da ciência". A cultura é isto.*

Não quero dizer de forma alguma que a imaginação anunciaria as futuras verdades e que deveria estar no poder, mas que as verdades já são imaginações e que a imaginação está no poder desde sempre; ela, e não a realidade, a razão ou o longo trabalho do negativo.

Esta imaginação, pode-se ver, não é a faculdade psicológica e historicamente conhecida por esse nome; ela não amplia nem em sonhos nem profeticamente as dimensões do frasco onde estamos presos: ao contrário, ela levanta barreiras e, fora desse frasco, nada existe. Nem sequer as futuras verdades: não se poderia portanto lhes dar a palavra. Nesses frascos moldam-se as religiões ou as literaturas, tanto quanto as políticas, as condutas e as ciências. Esta imaginação é uma faculdade, mas no sentido kantiano do termo; é transcendental; constitui nosso mundo em lugar de ser o seu fermento ou o seu demônio. Todavia, e isto causaria repugnância a todo kantiano responsável, este transcendental é histórico, pois as culturas se sucedem e não se assemelham. Os homens não encontram a verdade. Fazem-na, como fazem sua história, e elas os recompensam largamente.

Meus afetuosos agradecimentos a Michel Foucault, com quem falei deste livro, a meus colegas na Associação de estudos gregos, Jacques Bompaire e Jean Bousquet, e a François Wahl, por suas sugestões e críticas.

Introdução

Os gregos acreditavam na sua mitologia? A resposta não é fácil, pois "acreditar" quer dizer tantas coisas... Nem todos acreditavam que Minos continuasse a ser juiz nos Infernos [1], nem que Teseu tivesse combatido o Minotauro [2], e eles sabiam que os poetas "mentem". Todavia, a sua maneira de não acreditar nisso não tinha sido menos real; é necessário simplesmente "depurar o Mito pela Razão [3]", e reduzir a biografia do companheiro de Hércules a seu núcleo histórico. Quanto a Minos, Tucídides, no final de um prodigioso esforço de pensamento, destaca a seu respeito o mesmo núcleo: "De todos os que conhecemos por boatos, Minos foi o mais antigo possuidor de uma frota" [4]; o pai de Fedra, esposo de Pasífae, não é mais do que um rei que foi senhor do mar. A depuração do muito pelo *logos* não é um episódio da luta eterna, das origens até Voltaire e Renan, entre a superstição e a razão, que faria a glória do gênio grego; o mito e o *logos*, apesar de Nestle, não se opõem como o erro à verdade [5]. O mito era um motivo de reflexões sérias [6] e os gregos ainda não tinham acabado com ele, seis séculos depois do movimento dos sofistas do qual se diz ter sido sua *Aufklärung*. Longe de ser um triunfo da razão, a depuração do mito pelo *logos* é um programa muito datado, cujo absurdo surpreende: por que os gregos ficaram infelizes por nada, querendo separar o joio do trigo, em vez de rejeitar de uma só vez, na fabulação, tanto Teseu quanto o Minotauro, tanto a própria existência de um certo Minos como as

inverossimilhanças que a tradição atribui a este fabuloso Minos? Ver-se-á a amplitude do problema quando se souber que esta atitude diante do mito alongou-se por dois bons milênios; num livro de história onde as verdades da religião cristã e as realidades do passado se apóiam mutuamente, o *Discurso sobre a história universal,* Bossuet retoma por sua conta a cronologia mítica, em consonância com a cronologia sagrada desde a criação do mundo, e pode assim situar em sua data, "pouco depois de Abimelec", os "famosos combates de Hércules, filho de Anfitrião",[7] e a morte de "Sarpedão, filho de Júpiter". O que tinha em seu espírito o bispo de Meaux no instante em que escrevia isso? O que temos nós no espírito quando acreditamos ao mesmo tempo em coisas contraditórias, como constantemente fazemos em política ou a respeito da psicanálise?

É como nossos folcloristas diante do tesouro das lendas ou Freud diante da logorréia do presidente Schreber: o que fazer deste conjunto de frivolidades? Será que tudo isto não teria um sentido, uma motivação, uma função ou ao menos uma estrutura? A questão de saber se as fábulas têm um conteúdo autêntico nunca se coloca em termos positivos: para saber se Minos existiu, primeiramente é preciso decidir se os mitos são apenas relatos vãos ou a história alterada; nenhuma crítica positivista consegue dar conta da fabulação e do sobrenatural.[8] Então, como se pode deixar de crer nas lendas? Como é que se deixou de acreditar em Teseu, fundador da democracia ateniense, em Rômulo, fundador de Roma, e na historicidade dos primeiros séculos da história romana? Como é que se deixou de acreditar nas origens troianas da monarquia franca?

Quanto aos tempos modernos, nossa visão torna-se mais clara graças ao bom livro de George Huppert sobre Estienne Pasquier.[9] A história, como nós a concebemos, nasceu, não quando se inventou a crítica, pois já estava há longo tempo inventada, mas no dia em que a profissão de crítico e de historiador tornaram-se uma só: "A pesquisa histórica foi praticada, durante séculos, sem afetar seriamente a forma de escrever a história, ambas as atividades permanecendo estranhas uma a outra, às vezes no espírito de um mesmo homem". Foi também assim na Antiguidade e existe um roteiro glorioso para a razão histórica, o único e o mesmo em todas as épocas?... Tomaremos como fio condutor uma idéia de A. D. Momigliano:[10] "O método moderno de pesquisa histórica está inteiramente fundado sobre a distinção entre fontes originais e fontes secundárias". Não é muito certo que esta idéia de um grande estudioso seja justa; eu penso, mesmo, que não é pertinente. Mas tem o mérito de colocar um problema de método, mesmo que a ele se oponha, e as aparências estão a seu favor. Pensemos em Beaufort ou em Niebuhr, cujo ceticismo relativo aos primeiros séculos de história romana fundava-se na ausência de fontes e documentos contemporâneos dessas épocas distantes; ou, ao menos, se justificava por esta ausência.[11]

A história das ciências não é a da descoberta progressiva do método correto e das verdadeiras verdades. Os gregos têm uma maneira, a sua, de acreditar na sua mitologia ou de serem céticos, e esta maneira apenas falsamente é parecida com a nossa. Eles têm também sua maneira de escrever a história, que não é a nossa; ora, esta maneira repousa sobre um pressuposto implícito, de tal modo que a distinção entre fontes primárias e secundárias, longe de ser ignorada por um vício de método, é alheia à questão. Disto Pausânias é um exemplo que vale por qualquer outro, e nós o citaremos freqüentemente.

Pausânias não é de forma alguma um espírito a ser subestimado, e não se é justo com ele quando se escreve que sua *Descrição da Hélade* foi o Baedaker da Grécia antiga. Pausânias é o equivalente de um filósofo ou de um arqueólogo alemão da grande época; para descrever os monumentos e relatar a história das diferentes regiões da Grécia, vasculhou as bibliotecas, viajou muito, instruiu-se e viu tudo com seus próprios olhos;[12] ele se entusiasmou para recolher de viva voz as lendas locais tanto quanto o nosso erudito provinciano do tempo de Napoleão III; a precisão das indicações e a amplitude da informação surpreendem, assim como a segurança de seu golpe de vista. (De tanto observar esculturas e averiguando sua data. Pausânias aprendeu a datar a estatuária mediante critério estilístico.) Enfim, Pausânias era obcecado pelo problema do mito e enfrentou com esse enigma, como se verá.

Quando a verdade histórica era tradição e vulgata

Há uma boa razão para que um historiador antigo tão raramente nos permita saber se distingue fontes primárias e informação secundária: um historiador antigo não cita suas fontes ou faz isso raramente, irregularmente ou nunca pelas mesmas razões que nos levam a citá-las. Ora, se procurarmos o que este silêncio implica e se seguirmos o fio das conseqüências, todo o tecido aparecerá: veremos que, em comum com aquela que nós conhecemos a história só tinha o nome. Não quero dizer que fosse imperfeita, e que ainda tivesse progressos a fazer para se tornar completamente a ciência que seria desde sempre: eu seu gênero, estava tão acabada, como meio de merecer crédito, quanto nosso jornalismo, ao qual se assemelha muito. Esta "parte oculta do *iceberg*" daquilo que a história foi no passado é tão grande que... não é o mesmo *iceberg*.

Um historiador antigo não "coloca notas de rodapé". Quer faça pesquisas originais ou trabalhe de segunda mão, ele quer que se acredite em sua palavra; a menos que não se orgulhe de ter descoberto um autor pouco conhecido ou que deseje valorizar um texto raro e precioso, que é apenas para ele uma espécie de monumento mais do que uma fonte.[13] No mais das vezes, Pausânias contenta-se em dizer: "tenho percebido que...", ou "conforme meus informantes..."; estes informantes ou exegetas eram

as fontes escritas bem como informações dadas de viva voz por padres ou por eruditos locais que encontrou durante suas viagens.[14] Este silêncio sobre as fontes não deixa de ser curioso... e deu lugar à *Quellenforschung*.

Voltemos agora a Estienne Pasquier, cujas *Recherches de la France* apareceram em 1560. Antes da publicação, diz-nos G. Huppert,[15] Pasquier tinha feito circular seu manuscrito entre os amigos; a crítica que lhe fizeram mais freqüentemente referia-se ao seu hábito de fornecer com muita freqüência as referências das fontes que citava; este procedimento, foi-lhe advertido, lembrava demais "o manto da academia", e pouco convinha para uma obra de história. Era realmente necessário que confirmasse a cada vez "seu dizer através de algum autor antigo"? Se fosse o caso de dar autoridade e credibilidade a seu relato, disso o tempo muito bem se encarregaria sozinho. Afinal de contas, as obras dos antigos não estavam atravancadas de citações e no entanto sua autoridade tinha-se afirmado com o tempo; que Pasquier deixe apenas o tempo sancionar seu livro!

Estas linhas admiráveis deixam perceber o abismo que separa a nossa concepção da história de uma outra concepção, que foi a de todos os historiadores da Antiguidade e ainda era a dos contemporâneos de Pasquier. Segundo esta concepção, a verdade histórica era uma vulgata que consagra o acordo dos espíritos ao longo dos séculos; esse acordo sanciona a verdade, assim como sanciona a reputação dos escritores considerados clássicos ou ainda, imagino, a tradição da Igreja. Longe de ter que estabelecer a verdade através de referências, Pasquier teria de esperar que ele mesmo fosse reconhecido como texto autêntico; colocando notas de rodapé, fornecendo provas como fazem os juristas, procurou indiscretamente forçar o consenso da posteridade em torno de sua obra. Numa tal concepção da verdade histórica, não se pode pretender que a distinção de fontes primárias e secundárias seja negligenciada, ou ainda, que seja ignorada e que ainda não tenha sido descoberta: muito simplesmente ela não tem sentido nem utilidade e, se tivéssemos alertado os historiadores antigos sobre esse seu pretenso esquecimento, teriam respondido que não tinham nada a ver com essa distinção. Não digo que eles tivessem

razão, mas apenas que sua concepção da verdade não sendo a nossa, esta lacuna não poderia ser uma explicação.

Se quisermos compreender esta concepção da história como tradição ou vulgata, poderemos compará-la à maneira muito semelhante com que se editavam os autores antigos ou mesmo, os *Pensamentos* de Pascal há não mais de um século e meio. O que se imprimia era o texto recebido, a vulgata; o manuscrito de Pascal era acessível a qualquer editor, mas não se ia consultá-lo na biblioteca do Rei; reimprimia-se o texto tradicional. Os editores de textos latinos e gregos, eles sim, recorriam aos manuscritos; mas não estabeleciam por isso a árvore genealógica dessas cópias, não tentavam estabelecer o texto sobre bases inteiramente críticas, dele fazendo tábua rasa: eles tomavam um "bom manuscrito", enviavam-no ao impressor e limitavam-se a melhorar, nos detalhes, o texto tradicional recorrendo a algum outro manuscrito que tinham consultado ou descoberto; não refundiam o texto, mas completavam ou melhoravam a vulgata.

Quando relatam a guerra do Peloponeso ou os séculos lendários da mais antiga história de Roma, os historiadores antigos se recopiam uns aos outros. Isto não é apenas porque estavam limitados pela falta de outras fontes e de documentos autênticos; pois nós mesmos, que dispomos de menos documentos ainda e estamos limitados às afirmações destes historiadores, nem por isso acreditamos neles. Vemos neles simples fontes, enquanto que eles mesmos consideravam a versão transmitida por seus predecessores como uma tradição. Ainda que tivessem podido, não teriam procurado refazer esta tradição, mas apenas melhorá-la. No mais, sobre os períodos para os quais dispunham de documentos, não os utilizaram, ou se o fizeram, utilizaram-nos muito menos do que nós o teríamos feito, e de forma diversa.

Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso registraram imperturbavelmente os quatro séculos obscuros da história primitiva de Roma, reunindo tudo o que afirmaram seus antecessores, sem se perguntar: "isto é verdadeiro?", mas limitando-se a suprimir os detalhes que lhes pareceram falsos ou antes inverossímeis ou fabulosos; eles presumiam que o predecessor falava a verdade. Por

mais que este predecessor fosse em muitos séculos posterior aos acontecimentos que relatava, Dionísio ou Tito Lívio não se colocam a seu respeito uma questão que nos parece tão simples: mas como então ele sabia disso? Será que supunham que este predecessor teve ele próprio seus predecessores, dos quais o primeiro teria sido contemporâneo dos próprios acontecimentos? De modo algum: eles sabiam perfeitamente que os mais antigos historiadores de Roma tinham sido posteriores a Rômulo quatro séculos e, de resto, não se importavam com isso: a tradição estava lá e ela era a verdade, eis tudo. Se eles tivessem aprendido como se tinha formado esta tradição inicial entre os primeiros historiadores de Roma, quais fontes, quais lendas e quais lembranças haviam-se fundido em seu cadinho, teriam visto aí somente a pré-história da tradição: não a teriam considerado como um texto mais autêntico; os materiais de uma tradição não são propriamente essa tradição. Esta se apresenta sempre como um texto, um relato que se constitui como autoridade: a história nasce como tradição e não se elabora a partir de fontes; vimos que, segundo Pausânias, a lembrança de uma época fica definitivamente perdida se aqueles que têm acesso aos grandes negligenciam o relato da história de seu período; no prefácio da sua *Guerra dos judeus*, Josefo considera que o historiador mais louvável é aquele que faz a narração dos acontecimentos de seu tempo para uso da posteridade. Em que consistiria o maior mérito de escrever uma história contemporânea do que escrever uma história dos séculos passados? Nisto: o passado já tem seus historiadores, enquanto que a época contemporânea espera que um historiador se torne fonte histórica e estabeleça a tradição; como se vê, um historiador antigo não utiliza fontes e documentos: ele mesmo é fonte e documento; ou melhor, a história não se elabora a partir de fontes: ela consiste em reproduzir o que disseram os historiadores, corrigindo ou completando eventualmente o que eles nos fazem saber.

Acontece por vezes que um historiador antigo assinala que suas "autoridades" apresentam divergências sobre algum ponto, ou mesmo que ele declare renunciar a saber qual era a verdade sobre esse ponto, tanto as versões diferem. Mas estas manifestações de espírito crítico não constituem um aparelho de provas e de variantes que sustentariam todo o seu texto, à maneira do aparelho de referências que cobre o rodapé de todas as nossas páginas de história: são unicamente passagens desesperadas ou duvidosas, detalhes suspeitos. O historiador antigo primeiro acredita e só duvida dos detalhes nos quais não pode mais acreditar.

Acontece também que um historiador cita um documento, transcreve-o, ou descreve algum objeto arqueológico. Faz isso quer para acrescentar um detalhe à tradição, quer para ilustrar sua narrativa e abrir um parêntese em consideração para com o leitor. Em uma página de seu livro IV, Tito Lívio faz as duas coisas simultaneamente. Ele se pergunta se Cornelius Cossus, que matou num combate singular o rei etrusco de Véies, era tribuno, como o afirmavam todas as suas autoridades, ou se ele era cônsul e opta pela segunda solução, porque a inscrição colocada sobre a couraça desse rei, que o vencedor Cossus consagrou num templo, chama-o de cônsul: "Eu mesmo escutei" — escreve — "Augusto, que fundou ou restaurou todos os templos, dizer que penetrando neste santuário em ruínas ele tinha lido a palavra *cônsul* escrita sobre a couraça de linho do rei; então, acharia quase sacrilégio tirar a Cossus e ao seu troféu o testemunho do imperador em pessoa". Tito Lívio não procurou documentos: achou um por acaso, ou melhor, recebeu o testemunho do imperador a esse respeito, e esse documento é menos uma fonte de conhecimento do que uma curiosidade arqueológica e uma relíquia, onde o prestígio do soberano se acrescenta ao de um herói do passado. Amiúde os historiadores de outros tempos e ainda os de hoje, citam assim os monumentos sempre visíveis do passado, menos como provas de seu dizer do que como ilustrações que recebem luz e esplendor da história, bem mais do que esclarecem a própria história.

Visto que um historiador é uma autoridade para seus sucessores poderá acontecer que seus sucessores o critiquem. Não é que eles tenham refeito seu trabalho na base: mas levantaram nele os erros e os retificam; não reconstroem, mas corrigem. Ou então o deformam; pois o levantamento dos erros pode ser um julgamento sobre intenções fundado em amostras. Em resumo, não se critica uma interpretação de conjunto ou de detalhe, mas pode-se tentar demolir uma reputação, minar uma autoridade imerecida;

a narração de Heródoto merece ser considerada como a de uma autoridade ou então Heródoto não passa de um mentiroso? Em matéria de autoridade, de tradição, acontece o mesmo que em matéria de ortodoxia: é tudo ou nada.

Um historiador antigo não cita suas autoridades porque ele mesmo se sente uma autoridade em potencial. Gostaríamos de saber de onde Políbio sabe tudo o que sabe. Gostaríamos de sabê-lo ainda mais, cada vez que seu relato ou o de Tucídides adquirem uma beleza despojada e parecem mais verdadeiros que o verdadeiro porque se conformam a alguma racionalidade política ou estratégica. Quando um texto é uma vulgata, é tentador confundir o que seu autor materialmente escreveu e o que ele teve de escrever para ser digno de si mesmo; quando uma história é uma vulgata, mal se distingue o que efetivamente aconteceu daquilo que não pôde acontecer, segundo a verdade das coisas; todo acontecimento se conforma a seu tipo e é por isso que a história dos séculos obscuros de Roma está povoada de relatos muito detalhados, cujos detalhes estão para a realidade assim como as restaurações *à Viollet-le-Duc* estão para a autenticidade. Semelhante concepção da reconstituição histórica oferecia aos falsários, como veremos, as facilidades que a historiografia universitária não lhes oferece mais.

Se fosse permitido fazer uma suposição sobre o lugar de nascença deste programa de verdade onde a história é uma vulgata, acreditaríamos que o respeito dos historiadores antigos pela tradição, que foi transmitida por seus antecessores, provém de que na Grécia a história nasceu não da controvérsia, como entre nós, mas da investigação (tal é justamente o sentido da palavra grega *história*). Quando se investiga (quer sejamos viajantes, etnógrafos ou repórteres) não se pode dizer senão que: eis o que eu constatei, eis o que me foi dito nos meios geralmente bem informados; seria inútil acrescentar a lista dos informantes: quem iria verificar? Tanto mais que não é pelo respeito às fontes que se julga um jornalista, mas pela crítica interna, ou então sobre qualquer detalhe onde por acaso ele fosse surpreendido em flagrante delito de erro ou parcialidade. As linhas surpreendentes de Estienne Pasquier não teriam mais nada de surpreendente, se fossem aplicadas a um dos nossos repórteres e poderíamos nos divertir desenvolvendo a analogia entre os historiadores antigos e a deontologia ou a metodologia da profissão de jornalista. Entre nós, um repórter não acrescentaria nada a sua credibilidade, se precisasse, inutilmente, a identidade de seus informantes; julgamos seu valor a partir de critérios internos: é suficiente lê-lo para saber se é inteligente, imparcial, preciso, possuidor de uma cultura geral; é justamente desta maneira que Políbio, em seu livro XII julga e condena seu predecessor Timeu: ele não discute a partir de documentos, salvo em um caso (a fundação de Lócrida) onde Políbio, por um feliz acaso, pôde repassar sobre as pegadas de Timeu. Um bom historiador, diz Tucídides, não acolhe cegamente todas as tradições que lhe foram narradas:[16] ele deve saber verificar a informação, como dizem nossos repórteres.

Só que o historiador não colocará toda esta culinária diante dos olhos de seus leitores. Ele fará isto tanto menos quanto mais exigente for consigo mesmo; Heródoto se compraz em relatar as diferentes tradições contraditórias que pôde coletar; quanto a Tucídes, ele quase nunca o faz: relata tão-somente aquela que ele considera correta;[17] ele assume suas responsabilidades. Quando afirma categoricamente que os atenienses se enganam no que diz respeito ao assassinato dos pisistratides e quando dá a versão que considera verdadeira,[18] limita-se a afirmar: não fornece prova nenhuma. Por outro lado, mal se vê como teria podido fornecer a seus leitores o meio de comprovar suas afirmações.

Os historiadores modernos propõem uma interpretação dos fatos e fornecem ao seu leitor os meios de verificar a informação e de formular para eles uma outra interpretação; os historiadores antigos, por sua vez, verificam por sua conta e não deixam essa preocupação a seu leitor: tal é seu ofício. Distinguiam muito bem, apesar de tudo o que se diz, a fonte primária (testemunho visual ou na sua falta, a tradição) e as fontes de segunda mão, mas guardavam para si esses detalhes. Pois seu leitor não era ele mesmo historiador, não mais do que os leitores de jornais são jornalistas: uns e outros confiam no profissional.

Quando e por que mudou a relação do historiador com seus leitores? Quando e por que se começou a dar suas referências?

Não sou muito versado em história moderna, mas alguns detalhes me impressionaram. Gassendi não dá referências em seu *Syntazma philosophiae Epicureae;* ele parafraseia ou aprofunda Cícero, Hermarque, Orígenes, sem que o leitor possa saber se lhe está sendo apresentado o pensamento do próprio Epicuro ou o de Gassendi: é que este último não exibe nenhuma erudição, mas quer ressuscitar o epicurismo na sua verdade eterna, e com ele a seita epicurista. Na sua *Histoire des variations des Églises protestantes,* Bossuet, em compensação, dá suas referências, e Jurieu também irá dá-las nas suas réplicas: mas estas são obras de controvérsia.

A palavra-chave está lançada: o hábito de citar suas autoridades, a anotação erudita, não foi uma invenção dos historiadores, mas vem das controvérsias teológicas e da prática jurídica, onde se citavam as Escrituras, as Pandectas ou as peças do processo; na *Summa contra Gentiles,* Santo Tomás não remete às passagens de Aristóteles, pois ele assume a responsabilidade de reinterpretá-las, considerando-as como a própria verdade, que é anônima; em compensação, cita a Escritura, que é Revelação e não verdade da razão anônima. No seu admirável comentário do Código Teodosiano, em 1695, Godefroy dá suas referências: este historiador do direito, como dizemos, considerava-se ele mesmo um jurista e não um historiador. Enfim, a anotação erudita tem uma origem chicaneira e polêmica: atiravam-se as provas no rosto, antes de dá-las a compartilhar aos outros membros da "comunidade científica". A grande razão disto é a ascensão da Universidade, com seu monopólio cada vez mais exclusivo sobre a atividade intelectual. A causa disto é econômica e social, não há mais rendeiros da terra, que vivem no ócio, como Montaigne ou Montesquieu, e também não é mais honroso viver na dependência de um Grande, ao invés de trabalhar.

Ora, na Universidade, um historiador não escreve mais para simples leitores, como fazem os jornalistas ou os "escritores", mas para os outros historiadores, seus colegas; o que não era o caso dos historiadores da Antiguidade. Por isso eles mantêm, diante do rigor científico, uma atitude aparentemente laxista que nos surpreende ou nos choca. Ao atingir o oitavo dos dez livros que

formam sua grande obra, Pausânias chega a escrever assim: "No início de minhas pesquisas, só via nos mitos tola credulidade; mas agora que minhas pesquisas se referem à Arcádia, tornei-me mais prudente. Na época arcaica, com efeito, aqueles que são chamados de sábios exprimiam-se mais por enigmas do que abertamente e supus que as lendas relativas a Cronos contêm um pouco desta sabedoria". Esta confissão tardia nos ensina, pois, retrospectivamente, que Pausânias não acreditou em uma palavra das inúmeras lendas inverossímeis que nos relatou imperturbavelmente no decurso das seiscentas páginas precedentes. Pensemos numa outra confissão não menos tardia, a de Heródoto no fim do sétimo de seus nove livros: os habitantes de Argos traíram a causa grega em 480 e se aliaram aos persas, que pretendiam ter o mesmo ancestral mítico que eles, isto é, Perseu? "De minha parte", escreve Heródoto, "meu dever é o de dizer o que me foi dito mas não o de acreditar em tudo, e o que acabo de dizer aqui vale para todo o resto de minha obra." [19]

Se um historiador moderno desse para ler, à comunidade científica, fatos ou lendas nos quais ele mesmo pouco acredita, atentaria contra a probidade da ciência. Os historiadores antigos têm, senão uma idéia diferente da probidade, pelo menos leitores diferentes, que não são profissionais e que formam um público tão heterogêneo quanto o de um jornal; por isso eles têm um direito e, mesmo, um dever de sigilo e dispõem de uma margem de manobra. A própria verdade não se exprime pela sua boca: cabe ao leitor fazer uma idéia dessa verdade; eis uma das inúmeras particularidades pouco visíveis que revelam que, apesar das grandes semelhanças, o gênero histórico, entre os Antigos, é muito diferente do que é entre os modernos. O público dos historiadores antigos é heterogêneo; alguns leitores procuram diversão, outros lêem a história com um olhar mais crítico, outros ainda são profissionais da política ou da estratégia. Cada historiador faz sua escolha: escrever para todos, atentando para as diversas categorias de leitores, ou especializar-se, como Tucídides e Políbio, na informação tecnicamente segura, que fornecerá dados sempre utilizáveis aos políticos ou aos militares. Mas a escolha estava feita; além do mais, a heterogeneidade do público deixava ao historia-

dor alguma margem: podia apresentar a verdade sob cores mais cruas ou mais brandas, à vontade, sem por isso, traí-la. Por isso, não se deve ficar surpreso ou escandalizado com a carta, tão comentada pelos modernos, onde Cícero pede a Lucceius para aumentar o valor das ações de seu consulado" mais talvez do que ele teria feito e de "não levar demasiado em conta a lei do gênero histórico"; simples questão de camaradagem que não excede o que se poderia pedir sem muita desonestidade a um jornalista, que terá sempre uma parte de seu público a seu favor.

Por detrás das aparentes questões de método científico ou de probidade delineia-se uma outra, a da relação do historiador com seus leitores. Momigliano acredita, entretanto, que no Baixo Império aparece uma nova atitude perante os documentos, que anunciaria o futuro método correto da história cientificamente conduzida: a *História Augusta* e sobretudo a *História eclesiástica* de Eusébio comprovariam um *new value attached to documents*.[20] Confesso que tais obras deixaram-me uma impressão muito diferente: a *História Augusta* não cita suas fontes, transcreve de vez em quando, a título de documento curioso e de monumento da Antiguidade, um texto procedente da um autor célebre: o que os alexandrinos já faziam. Eusébio faz o mesmo; além disso, Eusébio transcreve não propriamente suas fontes, mas extratos; compila "narrações parciais", como ele mesmo diz nas primeiras linhas de sua história. Embutir trechos preciosos e poupar-se do esforço de redigir por si mesmo a história recopiando os predecessores: longe de testemunhar uma atitude nova, Eusébio confirma "a objetividade absoluta", conforme uma expressão de Renan,[21] com a qual a Antiguidade tardia considerava o livro de história. O método dos grandes resumos já é o de Porfírio (que assim nos conservou os textos de Teofrasto e de Hermarque) e Eusébio recorre a ele também na sua *Preparação evangélica* (o que nos permite ler também Oinomaos, o Cínico, ou Diogenianos, o peripatético).

Retrair-se diante da objetividade: antes da era da controvérsia, com efeito, e antes da era de Nietzsche e de Max Weber, os fatos existem. O historiador não tem nem que interpretar (pois os fatos existem), nem que provar (pois os fatos não são a ocasião para uma controvérsia): basta-lhe relatar os fatos, quer como

o cristianismo, para possibilitar não que fosse resolvido, mas es- "repórter", quer como compilador. Não tem necessidade para isso de dons intelectuais vertiginosos: basta-lhe possuir três virtudes que são as de todo bom jornalista: diligência, competência e imparcialidade. Ele deverá informar-se diligentemente nos livros, ou junto às testemunhas, se ainda existirem, ou coletando tradições, "mitos"; sua competência em assuntos políticos, tais como a estratégia, a geografia, permitir-lhe-á compreender as ações dos homens públicos e criticar sua informação; sua imparcialidade fará com que ele não minta por comissão ou por omissão. Seu trabalho e suas virtudes fazem com que o historiador acabe por saber a verdade sobre o passado: diferentemente da multidão; pois, diz Pausânias, "contam-se muitas coisas nada verdadeiras entre a multidão, que não compreende nada da história e que acredita digno de fé o que ela escutou desde a infância nos coros e nas tragédias. Narram-se tais coisas a propósito de Teseu, por exemplo; mas, na realidade, Teseu foi um rei que subiu ao trono com a morte de Menesteu, e seus descendentes conservaram o poder até a quarta geração".[22]

Como se vê, Pausânias separou o joio do trigo; extraiu da lenda de Teseu o núcleo de autenticidade. Como fez isso? Por meio do que nós chamaremos de "doutrina das coisas atuais": o passado é semelhante ao presente, ou, se se preferir, o maravilhoso não existe. Ora, nos nossos dias, quase não se vê homem nenhum com cabeça de touro e existem reis; portanto o Minotauro nunca existiu e, quanto a Teseu, foi apenas um rei. Pois Pausânias não duvida da historicidade de Teseu e Aristóteles,[23] cinco séculos antes dele, duvidava menos ainda. Antes de tomar a atitude crítica que reduz o mito ao verrímil, a atitude do grego médio era diferente: conforme seu humor, considerava a mitologia como contos de mulher velha crédula ou então, conservava, perante o maravilhoso longínquo, uma atitude tal que a questão da historicidade ou da ficção não tinha sentido.

A atitude crítica, a de Pausânias, de Aristóteles e mesmo de Heródoto,[24] consiste em ver no mito uma tradição oral, uma fonte histórica, que é necessário criticar; é um método excelente, mas que criou um falso problema do qual os antigos não puderam se

desembaraçar em mil anos; foi necessária uma mutação histórica, quecido. Esta problemática era a seguinte: a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, no decurso dos séculos, se rodeou de lendas; apenas estas lendas criam dificuldades, mas não o núcleo. É em relação a estas adjunções lendárias, e apenas a elas, que o pensamento de Pausânias evoluiu como já vimos.[25]

A crítica das tradições míticas é pois uma questão mal colocada: um Pausânias se parece falsamente com o nosso Fontenelle, que longe de separar o joio do trigo, estimava que tudo era falso nas lendas.[26] E, apesar das aparências, a crítica antiga do mito se parece não menos falsamente com a nossa; nós saudamos na lenda uma história engrandecida pelo "gênio popular"; para nós, tal mito será o engrandecimento épico de um grande acontecimento, como a "invasão dória"; mas, para um grego, o mesmo mito será uma verdade alterada pela ingenuidade popular; ele terá, por núcleo autêntico, pequenos detalhes que são verdadeiros, uma vez que não possuem nada de maravilhoso, como o nome dos heróis e sua genealogia.

O paradoxo é bastante conhecido para que convenha insistir sobre ele: se professarmos que as lendas transmitem com freqüência lembranças coletivas, acreditaremos na historicidade da guerra de Tróia; se as considerarmos como ficções, não acreditaremos nelas e interpretaremos diversamente os dados demasiadamente equívocos das escavações arqueológicas. As questões de método e de positividade pressupõem uma questão mais fundamental:[27] o que é o mito? É a história alterada? A história aumentada? Uma mitomania coletiva? Uma alegoria? O que ele significava para os gregos? O que nos dará ocasião de constatar que o sentimento da verdade é muito amplo (ele engloba facilmente o mito), mas também que "verdade" quer dizer muitas coisas... até englobar a literatura de ficção.

Pluralidade e analogia dos mundos de verdade

Afinal, a mitologia grega, cuja ligação com a religião era das mais fracas,[28] no fundo não foi outra coisa senão um gênero literário muito popular, um vasto quadro de literatura, sobretudo oral, se já for válido usar o termo literatura, anteriormente à distinção da realidade e da ficção, quando se admite o elemento lendário tranqüilamente.

Compreende-se, lendo Pausânias, o que foi a mitologia: o menor vilarejo que nosso erudito descreve tem sua lenda, relacionada com alguma curiosidade natural ou cultural local;[29] esta lenda foi inventada por um narrador desconhecido, e mais recentemente, por um desses inúmeros eruditos locais que Pausânias leu e que chama de exegetas. Cada um desses autores ou narradores conhecia as produções de seus confrades, pois as diferentes lendas têm os mesmos heróis, retomam os mesmos temas, sendo que nelas as genealogias divinas ou heróicas estão, no geral, de acordo entre si ou não apresentam contradições muito sensíveis. Toda esta literatura que se ignorava lembra uma outra: as vidas de mártires ou de santos locais, da época merovíngia à *Légende dorée;* A. van Gennep mostrou que estas hagiografias apócrifas, às quais os bolandistas deram-se o trabalho de fazer justiça, eram na realidade uma literatura de sabor muito popular: são apenas princesas raptadas, horrivelmente torturadas ou salvas por santos cavalheiros: esnobismo, sexo, sadismo, aventura. O povo encan-

tava-se com essas narrações, a arte as ilustrava e uma vasta literatura em verso e prosa as retomava.[30]

Estes mundos lendários eram cruamente verdadeiros, no sentido em que não se duvidava deles, mas não se acreditava neles como se acredita nas realidades que nos circundam. Para o comum dos fiéis, as vidas dos mártires, permeadas de maravilhas, situavam-se num passado distante, do qual se sabe apenas que era anterior, exterior e heterogêneo ao tempo atual; era "o tempo dos pagãos". Era como nos mitos gregos: eles aconteciam "antes", na época das gerações heróicas, onde os deuses ainda se misturavam aos humanos. O tempo e o espaço da mitologia eram secretamente heterogêneos aos nossos;[31] um grego colocava os deuses "no céu", mas teria ficado atônito se os percebesse no céu. Não menos atônito teria ficado se tivesse de aceitar o problema do tempo, e que lhe ensinassem que Hefestos acabava de se casar novamente ou que Atena tinha envelhecido muito estes últimos tempos. Teria então se dado conta de que a seus próprios olhos o tempo mítico não tinha senão apenas uma vaga analogia com a temporalidade cotidiana, mas também de que uma espécie de letargia sempre o havia impedido de se dar conta dessa heterogeneidade. A analogia entre estes mundos temporais camuflava sua pluralidade secreta. Não é tão evidente pensar que a humanidade tem um passado, conhecido ou desconhecido: não se percebe o limite dos séculos dos quais se conservou a memória mais do que se discerne a linha que demarca o campo visual; além deste horizonte, não se vê se estenderem séculos obscuros. Deixa-se de ver, eis tudo. As gerações heróicas se situavam do outro lado deste horizonte de tempo, num outro mundo. Eis o mundo mítico em cuja existência os pensadores, de Tucídides ou Hecateu (de Mileto) a Pausânias ou Santo Agostinho,[32] continuarão a acreditar, a menos que deixem de vê-lo como um mundo diferente e queiram reduzi-lo às coisas do mundo atual. Farão como se o mito tivesse dependido do mesmo regime de crença que a história.[33]

Em compensação, os que não eram pensadores percebiam, além do horizonte da memória coletiva, um mundo ainda mais belo que os bons velhos tempos, belo demais para ser empírico: este mundo mítico não era empírico: era nobre. Isto não significa que tenha encarnado ou simbolizado os "valores": não se percebe que as gerações heróicas tivessem cultivado as virtudes mais do que os homens de hoje. Mas tinham mais "valor do que estes: um herói é mais do que um homem, da mesma forma que, para Proust, uma duquesa tem mais valor do que uma burguesa.

Deste esnobismo (se for permitido recorrer ao humor para ser mais breve), Píndaro será um bom exemplo. O problema é conhecido: o que faz a unidade, se há unidade, dos *epinikia* de Píndaro? Por que o poeta narra ao vencedor tal ou qual mito cuja relação com o assunto não aparece? É um capricho real do poeta? Ou então o atleta não é mais do que um pretexto que possibilita a Píndaro exprimir opiniões que lhe são caras? Ou, ainda, o mito é uma alegoria e faz alusão a alguma particularidade da biografia do vencedor ou de seus ancestrais? A melhor explicação foi dada por H. Fränkel: Píndaro eleva o vencedor e sua vitória ao mundo superior que é o do poeta;[34] pois Píndaro, como poeta, é familiar ao mundo dos deuses e dos heróis e eleva o vencedor, este plebeu digno, até seu mundo, tratando-o como igual e falando-lhe desse mundo mítico que de agora em diante será o seu, graças a Píndaro que o introduz nele. Não há necessariamente uma relação estreita entre a personalidade do vencedor e os assuntos com os quais o poeta o entretém: Píndaro não se impõe como ponto de honra fazer com que o mito contenha sempre uma alusão elegante à pessoa do vencedor; o importante é tratar o vencedor como um igual, mantendo-o familiarmente nesse mundo mítico.

Em nosso século, a propensão natural é explicar sociologicamente as produções do espírito; diante de uma obra, perguntamo-nos: "Em que ela estava destinada a contribuir à sociedade?" É ir rápido demais. Não se deve reduzir a explicação da literatura, ou a sua hermenêutica, a uma sociologia da literatura. Na *Paidéia*, Werner Jaeger parece ter justaposto as instâncias. Segundo ele, quando a aristocracia helênica travou seus últimos combates, encontrou em Píndaro um poeta que foi seu poeta e graças a ele pôde satisfazer uma necessidade social. Com efeito,

esta classe aristocrática de guerreiros, conforme Jaeger, considerava-se elevada, com seus valores, ao mundo do mito; os heróis teriam sido, igualmente modelos para estes guerreiros. Píndaro teria feito o elogio dos heróis míticos para exaltar o coração de seus nobres ouvintes: em seus versos, o mundo mítico seria a imagem sublimada desta aristocracia.

Será verdade? Constata-se facilmente que o recurso ao mito, em Píndaro, não serve de forma alguma para exaltar a aristocracia, mas para realçar a posição do poeta face a seus interlocutores; como poeta, ele se digna a elevar até ele o vencedor de quem faz o elogio não é este quem se eleva a si mesmo. Em Píndaro o mito não tem uma função social, não tem uma mensagem por conteúdo; ele desempenha o que a semiótica de pouco tempo para cá chama de função pragmática; estabelece uma certa relação entre os ouvintes e o próprio poeta. A literatura não se reduz a uma relação de causa ou de efeito com a sociedade, e a linguagem não se reduz mais a um código e a uma informação. Comporta também uma "ilocução", isto é, o estabelecimento de diversas relações específicas com o interlocutor. Prometer ou ordenar são atitudes irredutíveis ao conteúdo da mensagem; este não consiste em informar sobre uma promessa ou sobre uma ordem. A literatura não reside inteiramente no seu conteúdo; quando Píndaro entoa o elogio dos heróis, não deixa a seus ouvintes uma mensagem relativa a seus valores e a si mesmos: estabelece com eles uma certa relação onde ele próprio, poeta, a quem os mitos se revelam, ocupa uma posição dominante. Píndaro fala do alto para baixo, e é exatamente por causa disto que ele pode conferir elogios, honrar um vencedor, elevá-lo até ele. O mito instaura uma "ilocução" do louvor.

Longe de assimilar a aristocracia às figuras heróicas do mito, Píndaro pelo contrário separa, vigorosamente, o mundo mítico e o dos mortais; não deixa de lembrar a seus nobres ouvintes que os homens valem muito menos que os deuses e que é necessário ser modesto; sem *hybris* não se poderia ser igual aos deuses. Releiamos a décima *Pítica;* Píndaro apresenta como modelo o herói Perseu para o guerreiro de quem faz o elogio? De maneira nenhuma. Ele fala de lendas resplandescentes, de um povo distante e inacessível, das façanhas sobre-humanas de Perseu, que foi ajudado por uma deusa. Mais do que seus méritos, o favor dos deuses honra os heróis que eles julgaram dignos de seu apoio, ao mesmo tempo que deve incitar os mortais primeiramente à modéstia, pois mesmo os heróis não poderiam triunfar sem a ajuda de alguma divindade. Píndaro enaltece a glória de seu vencedor exaltando esse outro mundo mais elevado, onde a própria glória é maior. Este mundo superior é um modelo ou uma lição de modéstia? Uma coisa ou outra, conforme o uso que um pregador fizesse dele, e Píndaro, que não é um pregador, faz dele um pedestal; realça a festa e o vencedor, realçando-se a si mesmo. É precisamente porque o mundo mítico é definitivamente outro, inacessível, diferente e resplandecente, que o problema de sua autenticidade fica suspenso e que os ouvintes de Píndaro flutuavam entre a admiração e a incredulidade. Não se apresenta um mundo maravilhoso como exemplo: se Perseu fosse apresentado como modelo, à maneira de Bayard, este mundo heterogêneo denunciar-se-ia imediatamente como pura ficção e apenas os Dom Quixotes ainda acreditariam nele.

É um problema portanto que não podemos evitar de colocar: os gregos acreditavam nas suas fabulações? Mais concretamente, eles faziam a distinção entre o que consideravam autêntico, historicidade da guerra de Tróia ou existência de Agamenão ou Júpiter, e as invenções evidentes do poeta que deseja divertir seu público? Escutavam com a mesma atenção as listas geográficas das naus e o relato galante, digno de Bocaccio, dos amores de Vênus e de Marte surpreendidos no leito pelo marido? Se realmente acreditavam na fábula, sabiam ao menos distinguir a fábula da ficção? Mais precisamente, seria necessário saber se a literatura ou a religião são mais ficções do que a história ou a física, e vice-versa; dizemos que uma obra de arte é, à sua maneira, considerada como verdadeira, mesmo onde ela passa por ficção; pois a verdade é uma palavra homônima que não deveria se empregar senão no plural: só existem programas heterogêneos de verdade e Fustel de Coulanges não é nem mais nem menos verdadeiro que Homero, ainda que o seja de uma outra

forma; apenas acontece com a verdade o mesmo que acontece com o Ser segundo Aristóteles: ela é homonímica e analógica, pois todas as verdades nos parecem análogas entre si, embora nos pareça que Racine tenha pintado a verdade do coração humano.

Partamos do fato de que todas as lendas, guerra de Tróia, Tebaida, ou expedição dos argonautas na sua totalidade passem por autênticas; um ouvinte da *Ilíada* estava portanto na posição em que está hoje um leitor de história romanceada. Esta última se reconhece no fato de que seus autores encenam os fatos autênticos que relatam; se descrevem os amores de Bonaparte e Josefina, irão transformá-los em diálogos, pondo na boca do ditador corso e de sua amada palavras que literalmente não têm nenhuma autenticidade; seus leitores sabem disso, fazem brincadeiras a respeito e nem pensam nisso. Nem por isso esses mesmos leitores verão esses amores como uma ficção: Bonaparte existiu e realmente amou Josefina; esta confiança total lhes basta e não irão esmiuçar o detalhe que como se diria em exegese neo-testamentária, é apenas "redacional". Os ouvintes de Homero acreditavam na verdade total e não se privavam do prazer da narração do conto de Marte e Vênus.

Subsiste o fato de que a biografia de Napoleão é não apenas verdadeira, mas verossímil; em compensação, dir-se-á que o mundo da *Ilíada,* cuja temporalidade é a dos contos e onde os deuses se misturam aos humanos é um universo de ficção. Certamente, mas Madame Bovary acreditava realmente que Nápoles era um mundo diferente do nosso; a felicidade lá durava intensamente as vinte e quatro horas do dia, com a densidade de um em-si sartreano; outros acreditaram que na China maoísta os homens e as coisas não tinham a mesma freqüência diária simples que nós temos; eles tomavam, infelizmente, esta verdade feérica como programa de verdade política. Um mundo não poderia ser fictício por si mesmo, mas somente conforme se acredite nele ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na coisa mesma, mas em nós, conforme subjetivamente nela, vejamos ou não, uma ficção: o objeto não é jamais inacreditável em si mesmo e seu distanciamento em relação "à"

realidade não poderia chocar-nos pois nem mesmo o percebemos, uma vez que todas as verdades são analógicas.

Einstein é verdadeiro, para nós num certo programa de verdade, o da física dedutiva e quantificada; mas se acreditarmos na *Ilíada,* ela não será menos verdadeira, no seu programa de verdade mítica. E *Alice no país das maravilhas* igualmente. Pois, ainda que consideremos *Alice* ou Racine como ficções, acreditamos nelas enquanto as lemos, ou choramos na nossa poltrona do teatro. O mundo de Alice, no seu programa de encantamento, aparece para nós como tão plausível, tão verdadeiro quanto o nosso, tão real em relação a si mesmo, por assim dizer; mudamos de esfera de verdade, mas estamos sempre no verdadeiro, ou na sua analogia. É por isso que a literatura realista é, ao mesmo tempo, uma aparência (ela não é a realidade), um zelo inútil (o feérico pareceria não menos real) e a mais extrema sofisticação (fabricar a realidade como o nosso real, que preciosidade!). Longe de se opor à verdade, a ficção não é senão um subproduto dela: bastanos abrir a *Ilíada* para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos qualquer orientação; a única nuança é que, em seguida, não acreditamos nela. Há sociedades onde, uma vez fechado o livro, ainda se acredita na história e outras onde se deixa de acreditar.

Mudamos de verdade quando, do nosso cotidiano, passamos para Racine, mas sem notá-lo. Acabamos de escrever uma carta de ciúmes confusa e interminável, que desmentimos precipitadamente uma hora depois, por telegrama, e passamos para Racine ou Catulo, onde um arroubo de inveja, denso como o em-si, ele também, dura quatro versos, sem nenhuma interrupção: achamos este arroubo tão verdadeiro! A literatura é um tapete mágico que nos transporta de uma verdade à outra, mas em estado de letargia: quando acordamos, chegando à nova verdade, acreditamos estar ainda na precedente, e isto porque é impossível fazer os ingênuos compreenderem que Racine ou Catulo não pintaram o coração humano nem narraram sua vida, e Propércio menos ainda. Estes ingênuos, no entanto, têm razão à sua maneira; todas as verdades parecem perfazer uma só: *Madame Bovary* é "uma obra-prima para quem se familiarizou com a província". É a analogia dos sitemas de verdade que nos permite entrar nas ficções roma-

nescas, encontrar "vivos" seus heróis, e também encontrar um sentido interessante para as filosofias e os pensamentos de outros tempos. E para os de hoje. As verdades, a da *Ilíada* e a de Einstein, são filhas da imaginação e não da luz natural.

Literatura anterior à literatura, nem verdadeira, nem fictícia, pois exterior ao mundo empírico, embora mais nobre que ele, o mito tem uma outra particularidade: como seu nome indica, é um relato, porém anônimo, que se pode recolher ou repetir, mas do qual não se poderia ser o autor. O que os pensadores racionalistas, a partir de Tucídides, interpretarão como uma "tradição" histórica, como uma lembrança que os contemporâneos dos acontecimentos transmitiram aos seus descendentes. Antes de ser assim mascarado em história, o mito era outra coisa: consistia não em comunicar o que se tinha visto, mas em repetir o que "se dizia" dos deuses e dos heróis. Em que se reconhecia formalmente o mito? No fato de o exegeta falar desse mundo superior apresentando seu próprio discurso como um discurso indireto: "diz-se que...", "a musa canta que...", "um *logos* diz que...", o locutor direto não aparecendo jamais, pois a própria musa não fazia outra coisa senão "redizer", trazer à memória este discurso que era pai de si mesmo.[35] Quando se trata dos deuses e dos heróis, a única fonte de conhecimento é o "diz-se", e essa fonte tem uma autoridade misteriosa. Não que não existam impostores: as musas, e Hesíodo, sabem dizer a verdade e mentir.[36] Os poetas que mentem não invocam menos as musas, que inspiraram tanto Homero quanto Hesíodo.

O mito é uma informação; existem pessoas informadas, que se orientam não por uma revelação, mas simplesmente por um conhecimento difuso que tiveram a chance de captar; se são poetas, serão as musas, suas informantes privilegiadas, que irão comunicar-lhes o que se sabe e o que se diz. O mito não é, por esse motivo, uma revelação do alto ou um arcano: a musa apenas repete o que se sabe e o que está, como um recurso natural, à disposição daqueles que ali irão colher informações.

O mito não é um modo específico de pensamento; não é outra coisa senão o conhecimento pela informação, aplicado aos

domínios do saber que, para nós, dependem da discussão, da experimentação, etc. Como escreve Oswald Ducrot em *Dire et ne pas dire,* a informação é uma "ilocução" que só se pode realizar se o destinatário reconhecer de antemão no emissor competência e honestidade; de maneira que uma informação situa-se, de imediato, fora da alternativa do verdadeiro ou do falso. Em se desejando ver na prática este modo de conhecimento, que se leia uma página onde o admirável padre Huc conta como convertia os tibetanos, há um século e meio: "Tínhamos adotado um modo de ensino completamente histórico, com o cuidado de afastar dele tudo que pudesse provocar controvérsia e espírito de disputa; nomes próprios e datas bem precisas impressionavam-lhes muito mais do que raciocínios dos mais lógicos. Quando eles sabiam bem o nome de Jesus, de Jerusalém, de Pôncio Pilatos e a data de quatro mil anos após a criação do mundo, não duvidavam mais do mistério da Redenção e da pregação do Evangelho; de resto, jamais percebemos que os milagres ou os mistérios lhes causassem a menor dificuldade. Estamos persuadidos de que é pela via do ensino e não pelo método da controvérsia, que se pode trabalhar eficazmente na conversão dos infiéis".

Existia na Grécia igualmente, um domínio — o do sobrenatural — onde se tinha que aprender tudo das pessoas que estavam informadas. Este domínio compunha-se de acontecimentos e não de verdades abstratas às quais o ouvinte teria podido opor sua própria razão; os fatos eram precisos: os nomes dos heróis e seus patronímicos jamais faltavam e a indicação do lugar da cena era igualmente precisa (Pélion, Citera, Titarese...; há na mitologia grega uma música de nomes de lugares). Este estado de coisas poderia ter durado mais de mil anos; não se modificou porque os gregos descobriram a razão ou inventaram a democracia, mas porque o campo do saber teve sua configuração transformada pela formação de novos poderes de afirmação (a pesquisa histórica, a física especulativa) que concorriam com o mito e, diferentemente dele, colocavam expressamente a alternativa do verdadeiro e do falso.

Eis aí esta metodologia que cada historiador vai criticar, sem entregar-se ao gosto pelo maravilhoso, ao contrário, mas sem

por isso reconhecer o seu caráter: irá tomá-la por uma historiografia; tomará o *mythos* por uma simples "tradição" local; tratará a temporalidade mítica como pertencendo ao tempo histórico. Isso não é tudo. O historiador lidava igualmente com uma segunda espécie de literatura mitológica, em versos épicos ou em prosa: a das genealogias míticas, que começa com os *Grandes Ehées,* das aitiologias, das narrações de fundações, das histórias ou epopéias locais. Esta literatura floresceu a partir do século sexto e ainda permaneceu na Ásia Menor, durante os Antoninos e para além deles.[37] Obra de homens de letras, favorecia menos o gosto pelo maravilhoso que o desejo de conhecer as origens. Pensemos, entre nós, na lenda das origens troianas da monarquia franca, de Frédégaire até Ronsard; já que são os troianos que fundaram os reinos dignos desse nome, são eles então que fundaram também o dos francos e, já que a onomástica dos lugares tem por origem a dos homens, o troiano em questão não podia chamar-se senão Francion.

Para suas pesquisas sobre a Messênia, Pausânias conseqüentemente utilizou-se de um poeta épico da alta época helenística, Rhianos, do mesmo modo que o historiador Miron de Priene;[38] para a Arcádia, seguiu uma "genealogia contada pelos arcádios", isto é, uma tradição pretensamente recolhida por um poeta do ciclo épico, Asios;[39] nosso autor conhece assim a dinastia dos reis da Arcádia durante inúmeras gerações, de Pelasgos, contemporâneo de Cecrópida, à guerra de Tróia; sabe seus nomes, seu patronímico, os nomes de seus filhos; afixou esta genealogia sobre a trama do tempo histórico e pode assim estabelecer que Oinotria, fundada por Oinitros, filho de Licaão, na terceira geração, é necessariamente a mais antiga colônia que os gregos fundaram e de longe.

Esta literatura genealógica, na qual Pausânias enxergou uma historiografia, na realidade narrava os *aitia,* as origens, isto é o estabelecimento da ordem do mundo; a idéia implícita (também presente no livro V do poeta Lucrécio) é a de que o nosso mundo está acabado, constituído, completo[40] (um filho me disse assim, com surpresa, vendo os pedreiros trabalharem: "Pai, então, todas as casas ainda não estão construídas?"). Estabelecimento que

se situa por definição antes do começo da história, no tempo mítico dos heróis; tudo se encaminha para a narração de onde um homem, um costume ou uma cidade tiram sua existência. Uma vez nascida, a cidade não terá senão de viver sua existência histórica, que não pertence mais à aitiologia.

Aitiologia, que um Políbio[41] achará pueril, contentava-se pois em explicar uma coisa por sua origem: uma cidade por seu fundador; um rito, por um incidente que serviu de precedente, visto que tem se repetido; um povo por um indivíduo primeiro, nascido da terra, ou primeiro rei. Entre este fato primeiro e nossa época histórica, que começa com a guerra de Tróia, estende-se a sucessão de gerações míticas; o mitógrafo reconstitui, ou melhor, fabula uma genealogia real sem lacunas, que se estende por toda a idade mítica e, ao inventá-la, experimenta a satisfação de um saber completo. De onde extrai todos os nomes próprios que ajunta a todos os estágios de sua genealogia? De sua imaginação, por vezes da alegoria e, mais freqüentemente, dos nomes de lugares: os rios, os montes e as cidades de uma região provêm dos nomes dos indivíduos que originalmente a habitaram e que se pensa, outras vezes, que foram os reis do lugar e não apenas seus habitantes. Os vestígios humanos sem idade que são os topôninos têm por origem a onomástica humana dos tempos míticos. Quando o nome de um rio deriva de um nome de homem, isso faz com que remontemos à presença humana originária, a partir da qual a região tornou-se um território de homens.[42]

Mas a partir de qual acontecimento o nome de tal rei de outrora foi transferido ou conferido a este rio? Eis o que o genealogista nem mesmo se interroga: a analogia das palavras lhe basta e seu modo de explicação favorito é arquetípico. Seria o mesmo que perguntar que relação concreta há entre Fauno e os faunos, entre Helena e os Helenos, Pelasgos e os Pelasgos ou entre o Elefante e os elefantes tal como no seguinte pasticho da aitiologia: "Nas origens os elefantes não tinham tromba, mas um deus puxou o nariz do elefante para puni-lo por alguma falta cometida, e a partir desse primeiro dia, todos os elefantes têm uma tromba". Pausânias não incorpora mais esta lógica arquetípica e toma o arquétipo, que, como Adão, era o único a existir, para o

primeiro rei do país; "os arcádios", ele diz,[43] dizem que Pelasgos foi o primeiro habitante de sua região, mas seria logicamente mais plausível pensar que não era o único e que lá existiam outros homens com ele; se não, sobre quais pessoas teria reinado esse rei? Eram o seu tamanho, sua força, sua beleza e também sua inteligência que o distinguiam e por isso, imagino, foi escolhido para reinar sobre eles.

De sua parte, o poeta Asios compôs sobre eles os versos seguintes: *"Pelasgos igual aos deuses foi produzido pela terra negra nas montanhas silvestres para que a raça dos humanos nascesse"*. Estas simples linhas são uma espécie de colagem: a antiga verdade mítica está aí colada sobre essa espécie de racionalismo que Pausânias pratica, que parece pouco sensível à diferença entre esses materiais.

Distribuição social do saber e modalidades de crença

Como se pôde acreditar em todas estas lendas, e realmente se acreditou nelas? A questão não é de ordem subjetiva: as modalidades de crença reenviam às modalidades de posse da verdade. Existe uma pluralidade de programas de verdade através dos séculos, que comportam diferentes distribuições do saber,[44] e são estes programas que explicam os graus subjetivos de intensidade das crenças, a má-fé, as contradições num mesmo indivíduo. Nisto acreditamos em Michel Foucault: a história das idéias começa realmente quando se historiciza a idéia filosófica de verdade.

Não existe senso do real e também não é mais necessário, muito pelo contrário, que se represente o que é antigo ou estranho como análogo ao que é atual ou familiar. O mito tinha um conteúdo que se situava numa temporalidade nobre e platônica, tão estranha à experiência individual e a seus interesses quanto o teriam sido as frases ministeriais ou as teorias esotéricas ensinadas na escola e admitidas sem hesitações. Por outro lado, o mito era uma informação adquirida sobre a fé em outrem. Eis o que foi a primeira atitude dos gregos diante do mito; nesta modalidade de crença, eles estavam em estado de dependência da palavra de outrem. Daí, dois efeitos. Primeiramente, uma espécie de indiferença letárgica ou, ao menos, de hesitação diante da verdade e da ficção; mas esta dependência acabará por suscitar uma revolta: querer-se-á julgar tudo por si mesmo, a partir da própria expe-

riência, e nisso consistirá precisamente este princípio das coisas atuais que exigirá que o maravilhoso se meça com a realidade cotidiana e com outras modalidades.

A crença que não possui os meios de agir pode ser sincera? Quando uma coisa está separada de nós por abismos, não sabemos se acreditamos ou não; Píndaro já hesitava diante do mito, e a linguagem da décima *Pítica,* por mais respeitosa que seja, deixa algumas dúvidas: "Nem por terra, nem por mar encontra-se o caminho que leva às festas dos povos do Grande Norte; o audacioso Perseu, no passado, bem pôde ir até eles, esses afortunados: Atena era sua guia, e ele matou a Górgona!! De minha parte, nada me surpreende nem me parece inacreditável, quando os deuses fazem com que isto se cumpra."

A modalidade de crença mais difundida é aquela em que se acredita sobre a fé de outrem; acredito na existência de Tóquio, onde ainda não fui, porque não vejo qual seria o interesse dos geógrafos e das agências de viagens em me enganar.[45] Esta modalidade pode durar enquanto o crente confiar nos profissionais ou enquanto não existirem profissionais que façam a lei nessa matéria. Os ocidentais, ao menos os que dentre eles não são bacteriologistas, acreditam nos micróbios e multiplicam as precauções de assepsia pela mesma razão que os azandé acreditam nas bruxas e multiplicam as precauções mágicas contra elas: acreditam com toda segurança. Para os contemporâneos de Píndaro ou de Homero, a verdade se definia ou a partir da experiência cotidiana, ou a partir do locutor, que é sincero ou falsário: afirmações que ficavam fora da experiência não eram nem verdadeiras nem falsas; mas também não eram mentirosas, pois a mentira não existe quando o mentiroso nada ganha com isso e não nos faz dano algum: uma mentira desinteressada não é um engano. O mito era um *tertium quid,* nem verdadeiro nem falso. Einstein seria isso para nós se sua verdade não viesse de uma terceira fonte, a da autoridade dos profissionais.

Nesses tempos longínquos, esta autoridade não tinha surgido e não existiam a teologia, a física ou a história. O universo intelectual era exclusivamente literário; os mitos verdadeiros e as invenções dos poetas se sucediam nos ouvidos dos ouvintes, que

escutavam docilmente o homem que sabia, não tinham interesse em separar o verdadeiro do falso e não ficavam chocados com as ficções que não esbarravam na autoridade de nenhuma ciência. Por isso escutavam da mesma maneira os mitos verdadeiros e as invenções; Hesíodo será obrigado a fazer um escândalo e a proclamar que freqüentemente os poetas mentem, para tirar seus contemporâneos dessa letargia, pois Hesíodo vai querer constituir para seu benefício, um domínio de verdade no qual não mais se narre qualquer coisa que seja sobre os deuses.

A crença baseada na fé de outrem, com sua dissimetria, podia servir efetivamente de suporte a empreendimentos individuais que opunham sua verdade ao erro generalizado ou à ignorância. É assim na teogonia especulativa de Hesíodo, que não é uma revelação dada pelos deuses: Hesíodo recebeu esse conhecimento das musas, isto é, de sua própria reflexão. Meditando sobre tudo o que se diz sobre os deuses e o mundo, compreendeu muitas coisas e pode construir um repertório verdadeiro e completo das genealogias: primeiro houve o Caos e a Terra, assim como o Amor; Caos engendrou a Noite, a Terra deu à luz o Céu e o Oceano; este último teve quarenta filhas, das quais Hesíodo proclamou os nomes: Peito, Admeto, Iante, a bela Polidora, etc. Muitas destas genealogias são alegorias e tem-se a impressão de que Hesíodo leva seus deuses-conceitos mais a sério do que os olímpicos. Mas como ele sabe tantos detalhes e nomes? De onde extrai que todas as antigas cosmogonias são verdadeiros romances? Da dissimetria que caracteriza o conhecimento baseado na fé de outrem; Hesíodo sabe que acreditaremos na sua palavra e ele se trata tal como será tratado: é o primeiro a acreditar em tudo o que se passa pela sua cabeça.

Sobre os grandes problemas, diz o *Fedon,* quando não se pode encontrar por si mesmo a verdade e também não se recebeu a revelação de algum deus, resta apenas adotar o que se diz de melhor ou instruir-se junto a um outro que sabe.[46] O "diz-se" do mito muda então de sentido; o mito não é mais uma informação que flutua no ar, um recurso natural através do qual aqueles que o apreendem se distinguem porque possuem maior senso de oportunidade ou de habilidade: é um privilégio dos grandes

espíritos, cujos ensinamentos repetimos para nós mesmos. "Diz-se que, quando se morre, a gente se torna como os astros no ar", declara um herói de Aristófanes que ouviu falar do alto saber detido por certas seitas da época.[47]

Ao lado das especulações mais ou menos esotéricas, a verdade baseada na confiança tinha um outro tipo de herói: o decifrador de enigmas. A física ou metafísica emergente foi isso, o que significa nada menos que os presumíveis primórdios do pensamento ocidental. Fazer uma física consistia em encontrar a chave do enigma do mundo,[48] pois havia um enigma, e uma vez decifrado, todos os segredos revelar-se-iam de repente, ou melhor, o mistério desapareceria, as vendas cairiam dos nossos olhos.

Eis como, por exemplo, a tradição grega imaginará os primórdios da filosofia. Tales, o primeiro, encontrou a chave de todas as coisas: "Tudo é água". Professava a unidade do mundo, estava na trilha que devia conduzir ao monismo, aos problemas do Ser e da unidade da natureza? Na realidade, sua tese, se acreditarmos na tradição, não era nem metafísica nem ontológica, mas antes alegórica e... química: as coisas são feitas de água, da mesma forma que para nós o sal marinho está composto de cloro e sódio, e sendo tudo água, tudo passa, tudo corre, tudo muda, tudo foge. Química estranha: como pretende ela recompor a diversidade dos compostos a partir de um só corpo simples? Ela não pretende isso; não é uma explicação, mas uma chave, e uma chave deve ser simples. Monismo? Nem mesmo: não é por monismo que falamos no singular da "palavra" de um enigma. Ora, uma chave não é uma explicação. Enquanto que uma explicação dá conta de um fenômeno, uma chave faz esquecer o enigma, apaga-o, toma o seu lugar, do mesmo modo que uma frase clara eclipsa uma primeira formulação que era confusa e pouco compreensível. Tales, tal como será representado pela tradição grega, não dá conta do mundo na sua diversidade: dá o seu verdadeiro sentido, que é "água" e que se superpõe a uma confusão enigmática, logo esquecida. Pois nós esquecemos o texto de uma adivinhação, que não serve senão para preparar sua solução.

Uma explicação se busca e se demonstra; a chave de um enigma se adivinha e uma vez desvendada, age instantaneamente;

nada há nem mesmo sobre o que argumentar: caem as cortinas e os olhos se abrem, basta enunciar o sésamo. Cada um dos primeiros físicos da Grécia antiga, tinha desvendado tudo a si mesmo sozinho, de um só golpe; dois séculos mais tarde, a física de Epicuro será ainda uma utopia deste gênero. O que pode nos dar uma idéia disso é a obra de Freud, de cuja estranheza é espantoso que surpreenda tão pouco: esses opúsculos que descrevem o mapa das profundezas da psique, sem sombra de prova, sem nenhuma argumentação, sem uma exemplificação, mesmo que fosse para maior clareza, sem a menor ilustração clínica, sem que se possa entrever de onde Freud tirou tudo isso e como sabe disso, da observação de seus pacientes? Ou, mais provavelmente, de si mesmo? Não surpreende que esta obra tão arcaica tenha sido continuada por uma forma de saber não menos arcaica: o comentário. O que fazer senão comentar, quando a "palavra" do enigma foi achada? Além do mais, só um gênio, um inspirado, quase um deus, pode adivinhar a palavra de tal enigma: Epicuro é um deus, sim, um deus, proclama seu discípulo Lucrécio. Acredita-se num decifrador sem hesitações e ele não exigirá mais de si mesmo do que seus admiradores exigem dele. Seus discípulos não continuam sua obra: eles a transmitem uns aos outros sem acrescentar nada; limitam-se a defendê-la, a ilustrá-la, a aplicá-la.

Acabamos de falar de discípulos e mestres. E precisamente, para voltarmos de novo ao próprio mito, a incredulidade em relação a ele veio pelo menos de dois focos: um sobressalto de indocilidade à palavra de outrem e a constituição de centros profissionais de verdade.

Perante as lendas, a aristocracia grega hesitava entre duas atitudes, como será o caso ainda no século dezoito: partilhar proveitosamente a credulidade popular, pois o povo acredita tão docilmente quanto obedece, ou então recusar por sua conta uma submissão humilhante, ressentida como um efeito da ingenuidade; as luzes são o primeiro dos privilégios.

No primeiro caso, os aristocratas ganhavam com isso, além de poderem invocar genealogias míticas; o Lísias de Platão tinha um ancestral que era um bastardo de Zeus e que tinha recebido na sua casa seu meio-irmão Heracles, outro bastardo do deus.[49]

Outras pessoas de boa aparência, ao contrário, tinham o bom gosto de serem esclarecidas e de pensar diferentemente da plebe. Xenófanes não quer que, nos banquetes, os convivas se envolvam em altercações ou digam besteiras e, conseqüentemente, proíbe de falar de "titãs, gigantes, centauros, tudo invenções dos antigos".[50] A lição foi ouvida; no final das *Vespas* de Aristófanes, um filho que tenta inculcar um pouco de distinção a seu pai, cujas idéias são vulgares, ensina-lhe que na mesa não convém contar mitos: à mesa é preciso falar de coisas humanas;[51] assim é, conclui, a conversação de pessoas distintas. Não acreditar em tudo era uma qualidade grega por excelência; "não é de data recente, diz Heródoto, que os gregos se têm distinguido das populações bárbaras por estarem mais atentos e mais livres de uma tola credulidade".

A insubmissão à palavra de outrem é um traço de caráter mais do que um assunto de interesse de classe e não teríamos razão de privilegiar a aristocracia; neste ponto não teríamos menos razão de supor que ela é própria de certas épocas que se revezam com épocas de fé. Que se pense nas páginas de *Études de sociologie religieuse,* onde Gabriel Le Bras[52] analisa os relatos que os bispos do Antigo Regime faziam depois de inspecionar sua diocese: cada aldeia tinha seus ímpios que, não ousando se subtrair à obrigação dominical, ficavam no fundo da igreja durante a missa ou, mesmo, permaneciam no átrio. Cada sociedade tem seus indigentes em piedade mais ou menos numerosos e tratados conforme a autoridade seja mais ou menos indulgente. A Grécia teve os seus, no testemunho de um verso notável dos *Cavaleiros* de Aristófanes.[53] Um escravo que se desespera com sua sorte diz a seu companheiro de infortúnio: "Não nos resta mais nada senão nos lançarmos aos pés das imagens dos deuses", e seu companheiro responde: "Realmente! Olha, você acredita realmente que existem deuses?"; não estou certo de que este escravo tivesse os olhos abertos pelas luzes dos sofistas: ele pertence ao número inestimável de incrédulos cuja recusa se deve menos a raciocínios e ao movimento de idéias que a uma reação contra uma forma sutil de autoridade, essa mesma que Políbio atribuía ao senador romano e que irão praticar todos os que

aliarão seu trono ao altar.[54] Não que a religião tenha necessariamente uma influência conservadora, mas certas modalidades de crença são uma forma de obediência simbólica; acreditar é obedecer. O papel político da religião não é de modo algum uma questão de conteúdo ideológico.

Uma segunda razão para não se acreditar mais em tudo o que se diz foi que em matéria de informações o mito sofreu concorrência dos especialistas da verdade, os "pesquisadores" ou historiadores, que, como profissionais, puseram-se a fazer autoridade. Ora, para eles, era necessário que os mitos concordassem com o resto da realidade, uma vez que se davam por reais. Pesquisando no Egito, Heródoto descobre lá um culto de Heracles[55] (pois um deus é em toda parte um deus, do mesmo modo que um carvalho é sempre um carvalho, mas cada povo lhe dá um nome diferente, se bem que os nomes divinos se traduzem de uma língua para outra, como os nomes comuns). Como a data que os egípcios assinalavam para este Heracles não coincidia completamente com a cronologia lendária dos gregos, Heródoto tentou resolver a dificuldade informando-se sobre a data que os fenícios atribuíam a seu próprio Heracles e seu embaraço só aumentou; tudo o que ele pôde concluir sobre isso foi que todos os homens estavam de acordo em ver em Heracles um deus muito antigo e também que se poderia sair do embaraço distinguindo dois Heracles.

Isto não é tudo: "Os gregos dizem muitas outras coisas imprudentemente; não menos ingênuo é um mito que narram sobre Heracles: quando este foi ao Egito", os habitantes deste país teriam tentado imolá-lo a Zeus, mas Heracles não se teria deixado imolar e teria matado todos eles. Impossível, protesta Heródoto: os egípcios não sacrificam seres vivos, como o sabem os que conhecem suas leis; e depois Heracles também era apenas um homem, ao que se diz (com efeito, ele só se transforma num deus após sua morte): ora "seria natural que um único homem viesse a matar miríades de outros?". Pode-se ver o quanto Heródoto está longe do conhecimento baseado na fé de outrem. Ela trata de obter suas informações: qual é a cidade-capital deste reino? Quais são os laços de parentesco de Fulano? Qual é a data de

Heracles? Aqueles que informam são portanto informados e, neste domínio, a verdade se opõe menos ao erro do que a informação se opõe à ignorância. Apenas um pesquisador profissional não tem a docilidade de outros homens diante da informação; ele recorta e verifica a informação. A distribuição social do saber se transforma: de agora em diante os outros homens deverão se referir de preferência a este profissional, sob pena de não serem senão pessoas incultas. E, como o pesquisador recorta a informação, ele impõe à realidade a obrigação de coerência; o tempo mítico não pode mais ficar secretamente heterogêneo a nossa temporalidade: não é mais do que passado.

A crítica do mito nasceu de métodos de pesquisa; nada têm a ver com o movimento dos sofistas, que desembocava antes de mais nada numa crítica da religião e da sociedade, nem com as cosmologias da Física.

Qual é a explicação de uma tal transformação? Isso eu não sei e não estou muito ávido em sabê-lo. A história foi definida durante muito tempo como um relato explicativo, uma narração com causas; explicar era considerado parte sublime do ofício de historiador. Com efeito, acreditava-se que explicar consistia em encontrar, à guisa de causas, uma razão, isto é, um esquema (o surgimento da burguesia, as forças de produção, a revolta das massas) que punha em jogo grandes idéias apaixonantes. Mas suponhamos que explicar se reduza a considerar um polígono de pequenas causas que não são as mesmas de uma conjuntura a outra e não vêm preencher os lugares específicos que um esquema lhes atribuiria de antemão. Neste caso, a explicação, convertida em conjuntural e anedótica, não será mais do que uma acumulação de acasos e perderá quase todo interesse.

Em compensação, uma outra tarefa parecia não ser menos interessante: explicitar os contornos imprevisíveis deste polígono, que não tem mais as formas convencionadas, as amplas vestimentas, que fizeram da história uma nobre tragédia. Devolver aos acontecimentos sua silhueta original, que se dissimula embaixo de roupas emprestadas. Pois as verdadeiras formas, tão irregulares, literalmente não irão ser vistas: os pressupostos "são evidentes", passam despercebidos, e em seu lugar vêem-se as generalidades convencionais. Não se percebe a pesquisa nem a controvérsia: vê-se o conhecimento histórico através dos séculos e seus progressos; a crítica grega do mito torna-se um episódio do progresso da Razão e a democracia grega seria a Democracia eterna, não a tara do escravagismo.

Se então a história se propõe arrancar essas vestes e explicar o que é óbvio por si, deixa de ser explicativa; converte-se em uma hermenêutica. Não nos perguntaremos então quais são as causas sociais que estão na origem da crítica do mito; a uma espécie de história sagrada das luzes ou da sociedade, preferimos substituir uma redistribuição perpétua ao acaso de pequenas causas sempre diferentes, que engendram efeitos não menos imprevisíveis, mas que passam por grandes e reveladores do destino do homem. Esquema por esquema, o de Pierre Bourdieu, que visa a especificidade e a autonomia de um campo simbólico dividido entre centros de força, parece-nos preferível ao esquema pelas classes sociais: dois esquemas servem melhor do que um.

Abramos aqui o que parecerá de início um parêntese de algumas páginas, mas que nos levará de fato ao coração de nosso problema do mito. Se for necessário dizer tudo, não nos resignemos tão facilmente a não explicar que somos levados a pensar que a imprevisibilidade da história se deve menos a sua contingência (que não impediria a explicação *post eventum*) do que a sua capacidade de invenção. A idéia fará sorrir, pois cada um sabe que é místico e anticientífico acreditar nos começos absolutos. É então desagradável constatar que o pensamento científico e explicativo repousa, sem sabê-lo, sobre pressupostos não menos arbitrários. Digamos sobre isto algumas palavras, para o uso daqueles que, na sua vida pública ou privada, se encontraram uma bela manhã em situação de fazer ou pensar coisas das quais não tinham a menor idéia na véspera; para o uso também daqueles que se acharam incapazes de prever a conduta de seu amigo mais íntimo, mas que, depois do acontecimento, descobriram retrospectivamente, no caráter ou no passado desse amigo, um traço que se considerava então como enunciador desta conduta.

Nada mais empírico e mais simples, na aparência, que a causalidade: o fogo faz ferver a água, a ascensão de uma nova

classe traz uma nova ideologia. Esta aparente simplicidade disfarça uma complexidade que se ignora: uma polaridade entre a ação e a passividade; o fogo é um agente que se faz obedecer, a água é passiva e ela faz o que o fogo quer que ela faça. Para saber o que se passará, basta então ver qual direção a causa dá ao efeito, que não pode inovar mais do que uma bola de bilhar impulsionada por outra numa direção determinada. Mesma causa, mesmo efeito: causalidade significará sucessão regular. A interpretação empirista da causalidade não é diferente; ela renuncia ao antropomorfismo de um efeito atrelado que obedeceria regularmente à ordem de sua causa, mas conserva o que lhe é essencial: a idéia de regularidade; a falsa sobriedade do empirismo dissimula uma metáfora.

Ora, equivalendo uma metáfora a outra, poder-se-ia perfeitamente falar também do fogo e da ebulição ou de uma classe em ascensão e de sua revolução em termos diferentes, onde haveria apenas sujeitos ativos. Dir-se-ia então que quando existe um dispositivo compreendendo o fogo, uma panela, água e uma infinidade de outros detalhes, a água "inventa" de ferver; e que ela o inventará de novo cada vez que for colocada sobre o fogo. Como um ator, ela responde a uma situação, atualiza um polígono de possibilidades, desenvolve uma atividade que canaliza um polígono de pequenas causas, que são mais obstáculos que limitam esta energia do que motores. A metáfora não é mais a de uma bola arremessada em uma direção determinada, mas a de um gás elástico que ocupa o espaço que lhe é deixado. Não é mais considerando "a" causa disso que se saberá o que esse gás irá fazer, ou melhor ainda, não há mais causa: o polígono permite menos prever a futura configuração desta energia em expansão do que ser revelado pela própria expansão. Esta elasticidade natural é também chamada de vontade de potência.

Se vivêssemos numa sociedade onde este esquema metafórico fosse consagrado, não teríamos nenhuma dificuldade em admitir que uma revolução, uma moda intelectual, um surto imperialista ou o sucesso de um sistema político não respondem à natureza humana, às necessidades da sociedade ou à lógica das coisas, mas que estes são modas, projetos pelos quais nos inflamamos. Não somente a Revolução de 1789 poderia não ter eclodido (sendo a história contingente), mas também a burguesia teria podido inventar uma outra coisa. Conforme este esquema energético e indeterminado, iríamos nos representar o devir como a obra mais ou menos imprevisível de sujeitos exclusivamente ativos, que não obedecem a nenhuma lei.

Poder-se-ia fazer uma objeção a este esquema dizendo que ele é tão inverificável e metafísico quanto os outros, que não o são menos, é verdade, mas tem sobre estes a vantagem de ser uma solução alternativa que nos livra de falsos problemas e libera a nossa imaginação: começávamos a nos aborrecer na prisão do funcionalismo social e ideológico. Poder-se-ia objetar igualmente que se o devir comporta apenas sujeitos ativos, as regularidades causais que nele reaparecem a cada lugar tornar-se-iam incompreensíveis. Não necessariamente: se colocarmos infatigavelmente para lutar um boxeador peso pesado e outro peso leve, será regularmente o ator mais pesado quem ganhará. Mas suponhamos que pelo mundo afora os boxeadores sejam protegidos e emparelhados pela pequena ventura da sorte: estas regularidades na vitória deixarão de ser a regra geral e o mundo do boxe irá se converter num arco-íris indo de uma plena regularidade à irregularidade total e ao golpe genial. Daremos conta, assim, do traço mais evidente do devir histórico: ele é feito de acontecimentos que gradativamente vão do mais previsível e regular ao mais imprevisível. Nosso energetismo é um monismo de acasos, isto é um pluralismo: não oporemos de maneira maniqueísta a inércia à inovação, a matéria ao impulso vital e outros avatares do Mal e do Bem. A preparação ao acaso de atores desiguais dá conta tanto da necessidade física quanto da inovação radical; tudo é invenção ou reinvenção, a cada golpe.

Para dizer a verdade, a parte de sucessão regular, de reinvenção, é o efeito de um recorte *post eventum* ou mesmo de uma ilusão retrospectiva. O fogo poderá explicar a ebulição e a pista escorregadia explicará um tipo freqüente de acidentes de carro, se abastrairmos todas as outras circunstâncias, infinitamente variadas, destas inúmeras intrigas. Por isso os historiadores e

os sociólogos podem não prever nada nunca e ter sempre razão. Como escreve Bergson em seu admirável estudo sobre o possível e o real, a inventividade do devir é tal que o possível parece preexistir ao real apenas por uma ilusão retrospectiva: "Como não ver que se o acontecimento se explica sempre, mais tarde, por tais ou quais acontecimentos antecedentes, um acontecimento completamente diferente seria igualmente explicado, nas mesmas circunstâncias, por antecedentes escolhidos de outro modo — o que eu quero dizer por antecedentes recortados de outra maneira, distribuídos de outra maneira e percebidos de outra maneira, enfim, pelo zelo retrospectivo?". Por isso não iremos nos apaixonar a favor ou contra a análise *post eventum* das estruturas causais na população estudantil de Nanterre em abril de 1968; em maio de 68 ou em julho de 89, se os revolucionários, por alguma causa insignificante, tivessem inventado de se inflamar por uma nova religiosidade, encontraríamos perfeitamente, na sua mentalidade, o meio de tornar este modo compreensível, depois de acontecido. O mais simples é recortar comodamente o próprio acontecimento ao invés de suas causas: se maio de 68 é uma explosão de descontentamento administrativo (rodeado, que pena! por uma bagunça, que, sendo exagerada, realmente não existe), a verdadeira explicação de maio de 68 será seguramente a má organização administrativa do sistema universitário da época.

O espírito de seriedade faz com que, desde Marx, nos representemos o devir histórico ou científico como uma sucessão de problemas que a humanidade se coloca e resolve, enquanto que evidentemente a humanidade ativa ou instruída não deixa de esquecer cada problema para pensar em outra coisa. Se bem que a atitude realista seria menos a de se dizer: "Como tudo isto acabará?" do que se perguntar: "Que vão eles inventar mais desta vez?". Que haja inventividade quer dizer que a história não se conforma a esquemas: o hitlerismo foi uma invenção, no sentido de não se explicar pela política corrente nem pelas forças produtivas; foi uma convergência de pequenas séries causais. A famosa idéia de que "os fatos não existem" (estas palavras são de Nietzsche e não de Max Weber) não se reporta à metodologia do conhecimento histórico e à pluralidade das interpretações do

passado pelos diferentes historiadores: ela descreve a estrutura da realidade física e humana. Cada fato (as relações de produção, o "Poder", a "necessidade religiosa", ou as exigências do social) não desempenha o mesmo papel, ou melhor, não é a mesma coisa, de uma conjuntura para a outra; não há papel e identidade senão circunstanciais.

De resto, se uma coisa deve surpreender, é menos a explicação das formações históricas que a própria existência de semelhantes formações; a história é tão complicada quanto inventiva: o que é esta capacidade que os homens têm de atualizar, por nada e a propósito de nada, estas amplas construções que são as obras e práticas sociais e culturais, tão complexas e inesperadas como as espécies viventes, como se eles tivessem energia para não saber o que fazer delas?

A elasticidade natural, ou vontade de poder, explica um paradoxo conhecido sob o nome de efeito Tocqueville: as revoluções estouram quando um regime opressor começa a se liberalizar. Pois os levantes não são iguais a uma panela, que pela fervura, faz saltar a tampa; é, ao contrário, uma ligeira agitação da tampa, devida a alguma causa, que faz a panela entrar em ebulição, o que acaba por derrubar a tampa.

Este longo parêntese nos leva ao coração do nosso tema: o afloramento do mito e das quimeras de todo tipo deixa de ser misterioso por sua gratuidade e por sua inutilidade, se a própria história é invenção contínua e não leva a vida razoável de um pequeno poupador. Tem-se o costume de explicar os acontecimentos por uma causa que impulsione o móvel passivo numa direção previsível ("Guardas, obedeçam-me!"), mas, uma vez que o porvir permanece imprevisível, resignamo-nos à solução bastarda de ornar a inteligibilidade com a contingência. Uma pequena pedra pode bloquear ou desviar o móvel, a guarda pode não mais obedecer (e se ela tivesse obedecido, escreve Trotski, não teria havido revolução em Leningrado em fevereiro de 1917) e a revolução pode não eclodir (e, escreve também Trotski, se tivesse havido uma pedrinha na bexiga de Lenine, a revolução de outubro de 1917 não teria estourado). Pedrinhas tão minús-

culas que não têm nem a dignidade de esquemas inteligíveis, nem a de desqualificar tais esquemas.

Mas suponhamos que, em lugar de uma causa, corrigida pela contingência, tenhamos a elasticidade e um polígono com um número indefinido de lados (pois freqüentemente o recorte dos lados será feito à luz retrospectiva do acontecimento). O próprio acontecimento produzido é ativo: ocupa como um gás todo o espaço que fica livre entre as causas, e ocupa-os ao invés de não ocupá-los. A história despende-se por nada e não provê apenas às suas necessidades. A possibilidade de predizer dependerá da configuração de cada polígono e será sempre limitada, pois nós não poderemos nunca levar em conta um número infinito e indefinido de lados dos quais nenhum é mais determinante que os outros. O dualismo da inteligibilidade corrigida pelo reconhecimento de uma contingência se apaga, ou melhor, é substituído pela contingência num sentido diferente e, para dizer a verdade, mais rico que o do nariz de Cleópatra: negação de um primeiro motor da história (tal como as relações de produção, a política, a vontade de poder) e afirmação da pluralidade dos motores (diríamos melhor: a pluralidade desses obstáculos que são os lados do polígono). Milhares de pequenas causas tomam o lugar de uma inteligibilidade. Esta desaparece também porque um polígono não é um esquema: não há esquema trans-histórico da revolução ou das preferências sociais em matéria de literatura ou de cozinha. Desde então, todo acontecimento se assemelha mais ou menos a uma invenção imprevisível. Explicitar este acontecimento será mais interessante do que enumerar suas pequenas causas e será, em todo caso, a tarefa prévia. Enfim, se tudo é história e se há tantos polígonos diferentes quanto revoluções, do que poderiam ainda falar efetivamente as ciências humanas? O que poderiam ainda efetivamente nos ensinar sobre o mito grego que a história não nos ensinaria?

Diversidade social das crenças e balcanização dos cérebros

Não se sabe o que não se tem o direito de procurar saber (de onde a sincera cegueira de tantos maridos ou pais) e não se duvida do que os outros acreditam, se eles são respeitáveis: as relações entre verdades são relações de força. Daí o que se chama de má-fé.

Distinguiam-se dois domínios: os deuses, os heróis; pois não se conhecia a fábula ou a função fabuladora em geral, mas julgavam-se os mitos em função de seu conteúdo. A crítica das gerações heróicas consistia em transformar os heróis em simples homens e a tornar suas gerações homogêneas ao que se chamava de gerações humanas, isto é, à história a partir da guerra de Tróia. O primeiro ato desta crítica consistia em eliminar da história a intervenção visível dos deuses. A própria existência destes deuses não era de forma alguma posta em dúvida; mas, nesse tempo, os deuses permanecem o mais freqüentemente invisíveis aos homens. Isso já era assim antes da guerra de Tróia e todo o maravilhoso homérico não é mais do que invenção ou ingenuidade. Existia efetivamente uma crítica das crenças religiosas, mas ela era muito diferente: alguns pensadores negaram pura e simplesmente, quer a existência de um deus qualquer, quer apenas a de todos os deuses nos quais se acreditava; a imensa maioria dos filósofos, pelo contrário, tanto como as pessoas cultas, criticavam menos os deuses do que procuravam uma idéia que não

fosse indigna da majestade divina. A crítica religiosa consistia em salvar a idéia dos deuses purificando-a de toda superstição e a crítica dos mitos heróicos salvava os heróis tornando-os tão verossímeis quanto os próprios homens.

As duas críticas eram independentes e as pessoas mais piedosas teriam sido as primeiras a eliminar da época considerada heróica as intervenções pueris, milagres e batalhas dos deuses que Homero narra na *Ilíada;* ninguém pensaria em esmagar a Infâmia e em fazer da crítica aos heróis uma máquina de guerra ou uma guerrilha de alusões contra a religião. Eis o paradoxo: existiram pessoas dispostas a não acreditar na existência dos deuses, mas ninguém jamais duvidou da dos heróis. E com razão: os heróis não foram mais do que homens, aos quais a ingenuidade atribuiu traços maravilhosos — e como duvidar que os seres humanos existem e existiram? Em compensação, nem todo o mundo estava disposto a acreditar na realidade dos deuses, pois não os vemos. Daí resulta que durante o período que iremos estudar, e que se estende por quase um milênio — do século quinto antes de nossa era ao quarto da nossa —, absolutamente ninguém, inclusive os cristãos, manifestou a menor dúvida sobre a historicidade de Enéias, de Rômulo, de Teseu, de Hércules, de Aquiles e mesmo de Dionísio; ou melhor, todo mundo confirmou esta historicidade. Explicitaremos mais adiante os pressupostos desta longa crença; primeiramente iremos descrever quais gregos acreditavam em quê, durante estes nove séculos.

Existia, no povo, uma quantidade enorme de superstições folclóricas que, às vezes, se encontravam também no que se chamava desde então de mitologia. Nas classes sociais onde se lia, esta mitologia encontrava credibilidade completa, como na época de Píndaro. O grande público acreditava na realidade dos centauros, e não submetia a nenhuma crítica a lenda de Heracles ou a de Dionísio; o candor dos leitores da *Lenda dourada* será o mesmo pelas mesmas razões; eles acreditarão nos milagres de São Nicolau e na lenda de Santa Catarina (essa "Minerva dos papistas", como a chamaram os protestantes) por docilidade à palavra de outrem, por ausência de sistematização da experiência cotidiana e por um estado de espírito respeitoso e edificante. Os

doutos, enfim, faziam a crítica histórica dos mitos com o sucesso que nós sabemos. O resultado sociologicamente curioso é este: o candor do público e a crítica dos doutos não se batiam pelo triunfo das luzes e o primeiro também não estava culturalmente desvalorizado; resultava daí, assim no campo das relações de força simbólica, uma coexistência pacífica que cada indivíduo, pertencente ao clã dos doutos, interiorizava; o que produzia nele semicrenças, hesitações, contradições, de um lado e, de outro, a possibilidade de jogar em vários tabuleiros. Daí, em particular, uma utilização "ideológica", ou melhor, retórica, da mitologia.

No *Satiricon* de Petrônio, um novo rico ingênuo conta que viu com seus próprios olhos uma sibila, magicamente miniaturizada, encerrada numa garrafa, como se narra de um gênio em *As Mil e Uma Noites.* No *Atrabiliário* de Menandro, um misantropo pagaria caro para possuir os objetos mágicos do herói Perseu: o boné que o fazia invisível e a máscara de Medusa que lhe permitia transformar os inoportunos em estátuas. Ele não fala por metáforas: acredita em todas essas maravilhas. Na mesma época, os doutos que pertenciam à classe social elevada e que eram escritores célebres, como Plínio o Jovem, se perguntavam se era necessário acreditar nos fantasmas tão gravemente como, pelo que me dizem, se perguntava sobre isso na Inglaterra dos contemporâneos de Shakespeare.

Não se pode duvidar que os gregos tenham acreditado na sua mitologia, durante tanto tempo quanto suas amas de leite e suas mães a narraram: "Ariana[56] foi abandonada durante seu sono na ilha de Dia pelo pérfido Teseu; tua ama de leite deve ter feito a ti esse relato, pois as mulheres desta condição são sábias nessa matéria; choram à medida que vão contando; não preciso portanto dizer-te, meu filho, que é Teseu quem o navio leva e que é Dionísio que nós vemos na costa..." Nós colocaremos então que "a fé nos mitos[57] é a aceitação de acontecimentos inautênticos e inventados, tais como os mitos relativos a Cronos, entre outros; de fato, isso encontra credibilidade entre muitos."

Mas, quais mitos as amas de leite narravam às crianças? Elas lhes falavam dos deuses, seguramente, pois a piedade e a

superstição o exigiam; elas as assustavam com os bichos-papões e as lâmias, contavam-lhes suas versões dos romances sentimentais, Ariadne ou Psiquê, e choravam. Mas ensinavam-lhes os grandes ciclos míticos — Tebas, Édipo, os argonautas? O menino e a menina,[58] não deviam esperar estar sob a palmatória do gramático para então conhecer as grandes lendas?[59]

É necessário dizer alguma coisa sobre um texto célebre, mas ainda pouco estudado, o *Discurso heróico* de Filostrato; texto difícil, pois a estilização, a fantasia e a ideologia passadista e patriótica, como ocorre com freqüência na Segunda Sofística, misturam-se à realidade contemporânea. Filostrato conheceu um pobre camponês,[60] que cultiva vinhas perto do túmulo do herói Protesilau; o vinhateiro deixa inculta uma parte de suas terras (ele próprio as cultiva tendo-as tirado de seus escravos, que faziam-na render muito pouco), porque essas terras foram consagradas ao herói pelo proprietário anterior, a quem o fantasma de Protesilau tinha aparecido. Este fantasma continua aparecendo ao nosso vinhateiro e aos camponeses das vizinhanças, assim como os fantasmas dos aqueus, que partiram com Protesilau para o cerco de Tróia. Percebem-se às vezes suas sombras emplumadas, agitando-se na planície. Longe de meter medo, o fantasma do herói é muito amado; dá conselhos aos cultivadores, é um presságio de chuva e bom tempo; as pessoas da região dirigem seus votos a este herói, rabiscam suas súplicas sobre a estátua,[61] que se tornou informe, que se acha acima do túmulo, pois Protesilau cura todas as enfermidades. Ele favorece também as aventuras dos amantes que buscam os favores de um adolescente; em contrapartida, é implacável com os adúlteros, pois tem senso moral. Como se vê, esta história de culto dos heróis é também uma história de fantasmas.[62] A seqüência do diálogo é uma fantasia homérica ao gosto da época, onde o vinhateiro revela uma grande quantidade de detalhes desconhecidos sobre a guerra de Tróia e seus heróis; obtém esses detalhes de seu amigo Protesilau em pessoa. Esta parte do diálogo é a mais longa e, para Filostrato, a mais importante. Tem-se a impressão de que Filostrato soube da existência de alguma superstição camponesa sobre um velho santuário rústico e a vinculou à mitologia, que se tornou clássica

e escolar; assim, ele submerge os leitores, seus compatriotas, num helenismo sem idade, o de Lucien ou de Longus, na Grécia eterna, tão cara ao classicismo nacionalista de seu tempo, onde o patriotismo helênico reagia contra a dominação romana. É certo que os camponeses que lhe serviram de modelo não sabiam nada da guerra de Tróia; acreditar-se-á de bom grado que seu culto ingênuo tinha por centro um velho túmulo de Protesilau; mas o que sabiam eles mais do herói ao qual davam sempre esse nome?

O povo tinha suas lendas, que lhes falavam de certos mitos; havia também os heróis, como Hércules, cujo nome e natureza cada um conhecia, senão o detalhe das aventuras; outras lendas completamente clássicas eram conhecidas através de canções.[63] Em todo caso, a literatura oral e a iconografia faziam conhecer a todos a existência e a modalidade de ficção de um mundo mitológico cujo sabor se sentia, mesmo que se ignorasse o detalhe. Este detalhe só era conhecido pelos que tinham freqüentado a escola. Mas, de uma maneira um pouco diferente, não tinha sido sempre assim? Acredita-se realmente que Atenas clássica tinha sido uma grande coletividade cívica onde as pessoas constituíam uma unidade, onde o teatro selava a união dos corações e onde o cidadão médio respondia a todas as questões sobre Jocasta ou o retorno dos Heráclidas?

A essência de um mito não é a de ser conhecido por todos, mas de ser considerado como se o fosse, e digno de sê-lo; tanto mais que geralmente não era conhecido. Há na *Poética*[64] três palavras que vão longe. Não estamos obrigados, diz Aristóteles, a nos limitarmos aos mitos consagrados, quando escrevemos uma tragédia: "Este seria um zelo ridículo, quando mesmo os temas conhecidos não são conhecidos senão por um punhado de pessoas; eles não agradam menos a todo mundo". O público ateniense conhecia totalmente a existência de um mundo mítico, onde se desenrolavam as tragédias, mas ignorava o detalhe das fábulas; além disso não tinha necessidade de conhecer os menores detalhes da lenda de Édipo para seguir *Antígona* ou *As Fenícias*; o poeta trágico tinha o cuidado de ensinar tudo a seu público, como se ele próprio tivesse inventado o seu enredo. Mas o poeta

não se colocava acima de seu público, pois o mito era considerado conhecido; ele não sabia mais do que os outros, não fazia literatura erudita.

Tudo muda na época helenística: a literatura faz questão de se considerar douta; não que ela se reserve, pela primeira vez, a uma elite (Píndaro ou Ésquilo não eram exatamente escritores populares). Mas ela exige de seu público um esforço cultural, que coloca à parte os amadores; os mitos dão lugar então a isso mesmo que nós chamamos ainda de mitologia e que sobreviverá até o século XVIII. O povo continuava a ter seus contos e superstições, mas a mitologia, que se tornou erudita, afastava-se dele: ela tinha diante de si o prestígio de um saber da elite,[65] que classificava o seu detentor.

Na época helenística, onde a literatura se tornou uma atividade específica que autores e leitores cultivam por si própria, a mitologia se transforma numa disciplina, que logo se aprenderá na escola. Ela não será por isso uma coisa morta, ao contrário: permanece um dos grandes elementos da cultura e não deixa de ser um obstáculo para os letrados. Calímaco coletava variantes raras das grandes lendas e dos mitos locais, não com frivolidade (nada de menos frívolo que o alexandrinismo), mas com uma piedade de patriota; supôs-se até mesmo que ele e seus êmulos percorriam o mundo grego com o propósito deliberado de colher tais lendas.[66] Quatro séculos mais tarde, Pausânias percorreu a Grécia e revirou as bibliotecas com a mesma paixão. Transformada em cultura livresca, a mitologia continuava a crescer, mas as publicações se atualizavam: a nova literatura lendária[67] de entretenimento cultivava com predileção as metamorfoses e os catasterismos; estes serão cultivados ainda nos tempos de Catulo, da *Ciris* e de Ovídio. Enfim, pela graça de gramáticos e retóricos, a fábula, colocada em manuais, conhecerá uma codificação que irá simplificá-la, conferirá aos grandes ciclos uma versão oficial, deixará cair no esquecimento as variantes. É esta vulgata escolar, destinada ao estudo dos autores clássicos, que constitui a mitologia tal como ela se encontra em um Luciano; é ela que se ensinará aos colegiais da Europa clássica. Restava o lado sério da questão: o que pensar desta massa de contos? Aqui, duas

escolas, que se confundem injustamente sob o termo demasiado moderno de tratamento racional do mito; de um lado, os crédulos, como Diodoro, mas também Evêmero; de outro, os doutos.

Existia, de fato, um público crédulo, mas culto, que exigia um novo maravilhoso; este maravilhoso não devia mais ser situado para além do verdadeiro e do falso, num passado distante. Desejava-se que fosse "científico", ou melhor, histórico. Pois não se podia mais acreditar no maravilhoso à moda antiga; a razão disso não é mais, creio, a *Aufklärung* dos sofistas, mas o sucesso do gênero histórico; para achar compradores, o mito deverá de agora em diante passar pela história. O que dará a esta mistificação a aparência enganosa de uma racionalização; de onde o aspecto falsamente contraditório de Timeu, um dos grandes fornecedores do gênero: Timeu escreveu uma história "cheia de sonhos, prodígios, relatos incríveis, numa palavra, de superstições grosseiras e de contos de velhas";[68] o mesmo Timeu oferece uma interpretação racional dos mitos.

Muitos historiadores, escreve Diodoro,[69] "evitaram como uma dificuldade a história dos tempos fabulosos"; ele próprio terá o cuidado de preencher esta lacuna. Zeus foi um rei, filho de um certo Cronos, que reinou sobre todo Ocidente; este Zeus foi realmente senhor do mundo; não se pode confundir este Zeus com um dos homônimos,[70] que foi apenas rei de Creta e teve dez filhos, chamados Couretes. É o mesmo Diodoro[71] que toma como autênticas, cem páginas mais longe, as viagens imaginárias de Evêmero pelas ilhas maravilhosas, das quais uma teve por reis Urano, Cronos, Zeus, que foram divinizados por seus feitos, como o provam as inscrições gravadas na língua desse país, e que são considerados "entre nós" como deuses. Evêmero disfarçou em ficção algum projeto de desmistificação religiosa ou mesmo política? Não quer de preferência fornecer aos seus leitores razões modernas para acreditar no mito e no maravilhoso? Existiam tesouros de indulgência para os fabuladores. Não se dava grande importância às fábulas que se liam entre os próprios historiadores, mesmo que eles não confessassem ter mitografado, pois, diz Estrabão,[72] sabia-se que eles não tinham outro propósito senão divertir e surpreender por uma invenção maravilhosa. Somente o

maravilhoso da época helenística tem cores racionalistas, se bem que os modernos são tentados a saudar nesta época, por descuido, um combate pela verdade e pelas luzes.

De fato, havia leitores para os quais a exigência de verdade existia e outros para quem ela não existia. Uma passagem de Diodoro vai nos colocar a par do que estava acontecendo. É difícil, diz este historiador, relatar a história dos tempos míticos, por causa da imprecisão da cronologia; esta imprecisão faz com que muitos leitores não levem a sério[73] a história mítica. Além disso, os acontecimentos desta época distante são muito longínquos e muito inverossímeis para se acreditar neles facilmente.[74] O que fazer? As façanhas de Heracles são tão gloriosas quanto sobre-humanas, "ou bem silenciaremos sobre alguns destes grandes feitos, e a glória do deus será diminuída, ou bem relataremos todos eles e não encontraremos crédito. Pois certos leitores exigem injustamente o mesmo rigor nas lendas antigas e nos acontecimentos atuais; julgam façanhas que são contestadas a partir do vigor físico tal como se dá nas condições atuais e se representam a força de Heracles sobre o modelo da fraqueza dos homens atuais". Estes leitores que aplicam a Heracles o falso princípio das coisas atuais, cometem o erro de querer que as coisas se passem na cena como na cidade, o que é falta de respeito para com os heróis: "Em matéria de história lendária, não se deve invocar avidamente a verdade, pois tudo se passa como no teatro: lá, não acreditamos na existência de centauros metade humanos e metade animais, nem na de um Gerião de três corpos, mas as fábulas deste gênero não nos agradam menos por isso e, aplaudindo-as, rendemos homenagem ao deus. Pois Heracles viveu para tornar a terra habitável: seria chocante se os homens perdessem a lembrança de seu benfeitor comum e lhe diminuíssem sua parte de louvor."

Texto revelador em sua fina candura. Percebe-se aqui a coexistência não pacífica entre dois programas de verdade, dos quais um era crítico e o outro respeitoso.[75] O conflito tinha feito os partidários do segundo passar da espontaneidade à fidelidade a si mesmos: tinham de agora em diante "convicções" e exigiam respeito por elas; a idéia de verdade passava para o segundo

plano: o desrespeito era escandaloso e o que era escandaloso era portanto falso. Se todo bem era também verdadeiro só era verdadeiro o que era bom. Diodoro, que se vende ao seu público, representa aqui os homens-orquestra; ele consegue ver as coisas com os olhos de um e de outro campo, consegue dar impressão, aos que pensam bem, que ele está de acordo com o ponto de vista dos críticos, e consegue finalmente perfilar-se no partido dos bem-pensantes. Ele parece agir de má-fé porque exprime a crença de respeito de uns na linguagem crítica de outros. O que nos prova ao menos que os crentes eram sempre numerosos: na sua versão modernizada, Hércules e Baco não eram mais figuras divinas, mas deuses que eram homens ou homens divinos, aos quais a humanidade devia a civilização. E, com efeito, de vez em quando um incidente sensacional[76] revelava que a plebe e as elites continuavam a acreditar neste maravilhoso semidivino.

Os testemunhos são convergentes: a maior parte do público acreditava nas lendas sobre Cronos, diz Sexto-Empírico. Ele acreditava no que as tragédias relatavam de Prometeu, Níobe e Teseu, escrevem Artemidoro e Pausânias. Por que não? Os doutos também, bem que acreditavam em Teseu: a multidão limitava-se a não depurar o mito. Como na época arcaica, o passado da humanidade era então precedido, para eles, de um período maravilhoso que era um outro mundo. Real em si mesmo e irreal em relação ao nosso. Quando um personagem de Plauto,[77] de poucos recursos, declara: "Pedirei para Aquiles me dar o ouro que ele recebeu pelo resgate de Heitor", ele designa zombeteiramente o meio mais fantástico possível de se obter o ouro. Nesta civilização, não se enxergava nada para além de um horizonte temporal muito próximo: perguntava-se com Epicuro se o mundo tinha um milênio ou dois, não mais do que isso, ou com Aristóteles e Platão, se ele não era eterno, porém destruído por catástrofes periódicas, depois de cada uma das quais tudo recomeçava como antes, o que reconduzia a pensar como Epicuro. Uma vez que o ritmo de vida do nosso mundo era tão curto, o mundo pôde atravessar evoluções consideráveis; a época homérica, as gerações heróicas, constituíam a Antiguidade para esta civilização antiga.

Quando Virgílio quer pintar a Cartago arcaica, tal como ela devia ser onze séculos antes de sua época, atribui-lhe um caráter homérico; nada menos flaubertiano que a cidade de Dido...

Heródoto já opunha as gerações heróicas às gerações humanas. Bem mais tarde, quando Cícero quiser enfeitiçar-se por um sonho filosófico de imortalidade dando-lhe o caráter de um idílio nos campos elíseos,[78] irá se alegrar de pensar que, nesses prados cheios de sabedoria, sua alma conversará com a do sábio Ulisses ou a do astuto Sísifo; se o devaneio de Cícero tivesse sido menos feérico, ele teria antes prometido se divertir com as figuras históricas romanas, Cipião, Catão ou Marcelo, cuja memória ele evoca quatro páginas depois. Um erudito, na mesma época, tinha apresentado esses problemas com uma clareza didática: segundo Varrão,[79] de Deucalião ao dilúvio estendia-se a idade obscura; do dilúvio à primeira olimpíada (onde a cronologia tornava-se mais segura) estava a idade mítica, "assim chamada porque ela comporta muitas fábulas"; da primeira olimpíada, em 776 a.C. à época de Varrão e de Cícero, estende-se a idade histórica, onde "os acontecimentos são narrados nos livros de história autênticos".

Os doutos, como se vê, não estão dispostos a se deixar enganar, mas, por um primeiro paradoxo, duvidam muito mais facilmente dos deuses que dos heróis. Cícero, por exemplo. Em política e em moral, ele é sensivelmente igual a Victor Cousin, e é bem capaz de acreditar no que convém a seus interesses. Em compensação, tem um temperamento religiosamente frio e, neste domínio, é incapaz de professar aquilo em que não acredita. Todo leitor de seu tratado sobre a natureza dos deuses convirá que não acredita muito neles e que não tenta nem mesmo fazer com que se pense o contrário por cálculo político. Ele deixa transparecer que na sua época, como na nossa, os indivíduos se dividiam, em matéria de religião. Castor e Pólux teriam realmente aparecido a um certo Vatiénus sobre uma estrada nas proximidades de Roma? Isso se discutia entre devotos à moda antiga e céticos;[80] e as opiniões também se dividiam sobre a fábula: segundo Cícero, a amizade de Teseu e de Pirítoo e sua descida aos infernos não passava de uma invenção, uma *fabula ficta*. Poupemos então ao

nosso leitor considerações de rigor sobre o interesse de classe da religião e da mitologia. Pois o próprio Cícero, que não acredita na aparição de Castor e de seu irmão, nem sem dúvida na própria existência de Castor, e que não dissimula isso, admite plenamente a historicidade de Enéias e de Rômulo; tanto mais que esta historicidade só foi posta em dúvida no século XIX.

Segundo paradoxo: quase tudo o que se narra destes personagens não é senão fábula vã, mas o total destes zeros perfaz uma soma positiva. Teseu realmente existiu. Em seu *Tratado das Leis*, desde a primeira página, Cícero graceja agradavelmente sobre a pretensa aparição de Rômulo depois de sua morte e sobre os diálogos do bom rei Numa com sua ninfa Egéria: na sua *República*,[81] ele também não acredita que Rômulo seja filho do deus Marte que teria engravidado uma vestal: fábula venerável, mas mesmo assim fábula; ele não acredita mais na apoteose do fundador de Roma: a divinização póstuma de Rômulo nada mais é que uma lenda adequada para a idade ingênua. Rômulo não deixa de ser um personagem historicamente autêntico e o que, conforme Cícero, sua divinização tem de curioso, é precisamente que tenha sido inventada em plena idade histórica, pois se situa depois da sétima olimpíada. De Rômulo e de Numa, Cícero põe tudo em dúvida, salvo sua própria existência. Mais precisamente, existe aí um terceiro paradoxo: ora os doutos parecem muito céticos em relação à fábula em seu conjunto e a dispensam com algumas palavras expeditivas, ora parecem tornar-se completamente crédulos — e este retorno à credulidade se produz a cada vez que, diante de algum episódio da fábula, eles querem ser pensadores sérios e responsáveis. Má-fé, semicrença? Não, mas antes de tudo oscilação entre dois critérios de verdade, dos quais um era a rejeição do maravilhoso e o outro a convicção de que era impossível mentir radicalmente.

A fábula é verdadeira ou falsa? Ela é suspeita; de onde seu movimento de mau humor: lá estão os contos da vovó. As diferentes cidades, escreve um retórico,[82] devem sua originalidade, ou a qualquer deus, ou a um herói, ou a um homem que foi seu fundador. "Destas diferenças aitiológicas, as que são divinas ou heróicas são lendárias *(mythôdes)* e as que são humanas são

mais dignas de credibilidade." A palavra mito mudou de valor desde a época arcaica: quando um autor não assume mais a responsabilidade de uma narração e emprega um estilo indireto — "um mito diz que..." —, ele não pretende mais tornar notória para todos uma informação que flutuava no ar: ele quer tirar o corpo da jogada e deixar cada um pensar o que quiser. "Mito" converteu-se numa palavra ligeiramente pejorativa que qualifica uma tradição suspeita. Um texto fez época: Isócrates[83] experimentou um dia a necessidade de protestar virtuosamente que uma lenda não encontrava incrédulos; "Zeus, escreve ele, engendra Heracles e Tântalo, como os mitos dizem e como todos acreditam"; este zelo desajeitado trai uma certa má consciência. Não sabendo mais o que pensar, o historiador Éforo iniciou sua história apenas com o relato do retorno dos Heráclidas[84] e se recusou a ir mais além do que isso; para nós isto representava ainda uma bela fatia de passado legendário. Éforo recusava os relatos mais antigos como falsos? Seria melhor acreditar que ficava desesperado em fazer a triagem da verdade que nele se encontrava e preferia se abster. Com efeito, era-lhe necessário dolorosamente renunciar à tendência dos historiadores antigos de aceitar em bloco toda a tradição à maneira de uma vulgata.

Éforo abster-se-á de aceitar, mas ele e seus pares abster-se-ão igualmente de condenar; aqui começa o segundo movimento do qual falamos: o retorno à credulidade sobre o veículo de uma crítica metódica. Há um fundo de verdade em toda lenda; conseqüentemente, quando eles passam do conjunto, que é suspeito, ao detalhe e aos mitos um por um, tornam-se outra vez prudentes. Duvidam dos mitos em bloco, mas não há um só dentre eles que tenha negado o fundo de historicidade de alguma lenda; desde que não se trate mais de exprimir sua dúvida global, mas de pronunciar uma sentença sobre um ponto determinado e de empenhar sua palavra de erudito sério, o historiador se dedica a acreditar. Ele se empenha em fazer a triagem e em salvar o fundo de verdade.

Cuidado: quando Cícero, em seu *De re publica,* ou Tito Lívio em seu prefácio, confessam que os acontecimentos "que precederam a fundação de Roma" só são conhecidos "realçados por lendas boas para poetas, antes que transmitidas pelos monumentos não deteriorados", eles não entrevêem a crítica histórica moderna, não prefiguram Beaufort, Niebuhr ou Dumézil, não denunciam a incerteza geral dos quatro séculos que se seguiram à fundação e à ausência de todo documento contemporâneo desse período: queixam-se que os documentos relativos a um período mais antigo ainda não sejam seguros; pois esses documentos existem: são tradições, porém suspeitas. Não porque sejam muito posteriores aos fatos, mas porque a credulidade se misturou a eles. Tito Lívio ou Cícero se recusam a assumir responsabilidade do nascimento divino de Rômulo ou o milagre dos navios de Enéias metamorfoseados em ninfas.

O conhecimento dos períodos lendários irá então depender de um modo de saber que nos é completamente habitual, mas que colocava os antigos pouco à vontade quando se tratava da história: a crítica, o conhecimento conjectural, a hipótese científica; a conjectura, o *eikasis,* toma o lugar da confiança na tradição. Seu fundamento será o seguinte: o passado é semelhante ao presente. Tal havia sido já o fundamento sobre o qual Tucídides, procurando saber mais do que a tradição, tinha erguido sua reconstrução genial e perfeitamente falsa e gratuita dos primeiros tempos da Grécia.

Este princípio, ao permitir igualmente depurar o mito de sua parte de maravilhoso, torna possível acreditar em todas as lendas, e é o que os maiores espíritos desta grande época fizeram. Aristóteles, por exemplo, é dono de suas palavras, e quando ele quer dizer "conta-se que..." ou "ao que parece", ele o diz. Ele distingue o mito do que não é mítico.[85] Ora, nós o vimos não duvidar da historicidade de Teseu e dar uma versão racional do conto do Minotauro.[86] Tucídides,[87] que não duvidava mais do que ele da historicidade de Minos, acreditava também na de Heleno, antigo rei dos helenos, e reconstruía o verdadeiro papel político que tinham tido Ítis, Pandião, Procne e Filomelo (que conforme a lenda, foram metamorfoseados em pássaros); ele se recusa, pelo contrário, a dar explicações sobre os ciclopes e os

monstruosos lestrigones: que cada um pense disso o que quiser ou que o que os poetas disseram disso! [88] Pois uma coisa é acreditar que no passado já tenham existido reis, outra coisa é acreditar que existiram monstros, assim como não existem mais. Para o milênio seguinte, os princípios da crítica das tradições estavam determinados: já estão em Platão.[89]

Estrabão pode então, como digno erudito, separar o verdadeiro do falso; Dionísio e Heracles existiram, foram grandes viajantes, geógrafos, de tal modo que a lenda pretendeu que tinham percorrido em triunfo a terra inteira; Ulisses existiu, mas não fez todas as viagens atribuídas a ele por Homero, que recorreu a esta ficção para inculcar conhecimentos geográficos úteis aos seus ouvintes. Quanto a Jasão, à nau Argos, à Aietes, "todo mundo concorda em acreditar", e até aí "Homero está de acordo com os dados históricos": a ficção começa quando o poeta pretende que os argonautas atingiram o oceano. Outros grandes viajantes, Teseu e Pirítoo, foram tão longe na exploração do mundo que a lenda pretendeu que teriam ido até os infernos.[90]

Os espíritos não conformistas não raciocinavam de modo diferente do deste geógrafo estóico; para o epicurista Lucrécio,[91] grande inimigo das fábulas, as guerras de Tróia e de Tebas não constituem nenhuma dúvida: são os mais antigos acontecimentos conhecidos. Terminemos pelo grande Políbio.[92] Quando está em presença de uma versão oficial, ele relata sem comentários: "Os aqueus tiveram por primeiro rei um filho de Orestes, Tisâmeno, que foi exilado de Esparta quando do retorno dos Heráclidas"; quando relata um mito sem importância toma suas distâncias. Aquela fortificação no país dos aqueus "tinha sido construída por Heracles, conforme o que dizem os mitos"; mas quando ele assume sua responsabilidade de historiador, submete os mitos aos métodos críticos que foram testados e pode sustentar que "Éolo indicava a direção a tomar no estreito de Messina, lá onde uma dupla corrente torna difícil a passagem por causa do refluxo; contou-se, então, que ele comandava os ventos e foi considerado como rei dos ventos; do mesmo modo, Dânao, que ensinou a técnica das cisternas que se vêem em Argos, ou Atreu, que ensinou o movimento retrógrado do sol, são descritos como reis, como adivinhos, como vaticinadores".

Objeto de credulidade ingênua, de ceticismo hesitante e de conjecturas arriscadas, o mito tornou-se alguma coisa da qual não se fala mais senão com mil precauções. Mas essas precauções eram muito calculadas. Quando detalham qualquer lenda, os escritores da época helenística e romana parecem hesitantes; freqüentemente se recusam a se exprimir em seu próprio nome; "diz-se que...", escrevem eles, ou "conforme o mito"; mas, na frase seguinte, serão muito afirmativos sobre um outro ponto da mesma lenda. Estas alternâncias de audácia e de reserva não devem nada ao acaso. Elas seguem três regras: não se pronunciar sobre o maravilhoso e o sobrenatural, admitir um fundo de historicidade, e recusar-se a opinar sobre os detalhes. Um exemplo bastará. Narrando a fuga de Pompéia para Brindisi e Durazzo, depois de César ter atravessado o Rubicão, Ápio relata nesta ocasião as origens da cidade de Durazzo, a antiga Dyrrachiu, sobre o mar Jônico. A cidade deve o seu nome a Dyrrachos, filho de uma princesa "e, diz-se, de Netuno"; este Dyrrachos afirma Ápio, "teve Hércules por aliado", numa guerra que manteve contra os príncipes, seus irmãos, e é por isso que o herói é honrado como um deus pelas pessoas da região; estes habitantes "dizem que, durante a batalha, Hércules matou por engano Jônio, o próprio filho de seu aliado Dyrrachos, e que jogou o cadáver no mar, para que este mar tomasse o nome do infeliz". Ápio acredita em Hércules e na guerra, não acredita na paternidade de Netuno e deixa aos habitantes da região a responsabilidade pelo detalhe.

Entre os doutos, a credulidade crítica, por assim dizer, alternava com um ceticismo total e se coadunava com a credulidade irrefletida dos menos doutos; estas três atitudes se toleravam e a credulidade popular não era culturalmente desvalorizada. Esta coexistência pacífica de crenças contraditórias teve um efeito sociologicamente curioso: cada indivíduo interiorizava a contradição e pensava do mito coisas inconciliáveis, para um lógico pelo menos; quanto ao indivíduo, não sofria pelas suas contradições; ao contrário, cada uma delas servia a objetivos diferentes.

Tomemos por exemplo um filósofo de primeira ordem, o médico Galeno.[93] Ele acredita ou não acredita na realidade dos centauros? Depende.

Quando ele se exprime como erudito e expõe suas teorias pessoais, fala dos centauros em termos que implicam, para ele e seus leitores mais seletos, que estes seres maravilhosos não tinham quase nada de atualidade; a medicina, diz ele, ensina conhecimentos razoáveis ou "teoremas" e a primeira condição de um bom teorema é a de ser claro; "pois, se o teorema é irrealizável, como este, *a bile de centauro suaviza a apoplexia,* é inútil, pois escapa à nossa percepção"; não há centauros ou pelo menos ninguém viu um só deles.

Os centauros pertencem a um bestiário maravilhoso à altura daquele de nossa Idade Média e se adivinha que a realidade deste bestiário era uma questão embaraçosa ou que provocava irritação. Galeno acha pueril a gravidade com a qual os estóicos perscrutavam as ficções poéticas, e sua obstinação em dar um sentido alegórico a tudo o que os poetas contam dos deuses; em tão bom caminho, acrescenta ele, arremedando Platão chegar-se-á até a "retificar a idéia dos centauros, das quimeras, e então se desencadeará a balbúrdia das górgonas ou dos pégasos e de outros absurdos impossíveis desse gênero; se, sem acreditar na sua realidade, tentarmos reconduzi-los à verossimilhança, em nome de uma sabedoria um pouco rústica, faremos um grande esforço em troca de nada". Se ninguém, no tempo de Galeno, tivesse tomado ao pé da letra a lenda dos centauros, que necessidade teriam tido os filósofos em falar deles com gravidade e reduzi-los à verossimilhança? Se ninguém tivesse acreditado neles, que necessidade teria tido o próprio Galeno de distinguir expressamente os que não acreditavam neles? Tanto mais que Galeno, em seu grande livro sobre a finalidade das partes do organismo, se bate longamente contra a idéia de que possam existir naturezas mistas tais como os centauros; ele não teria feito isso sem cair no ridículo, se não existissem pessoas que acreditavam neles.

Todavia, quando o próprio Galeno busca, não mais impor suas idéias, mas ganhar progressivamente novos discípulos, parece

passar para o lado dos crentes; resumindo em cem páginas toda sua medicina e decidido a dar a mais alta idéia desta ciência, nos informa sua origem enobrecida; os gregos, diz ele, atribuem a descoberta das diferentes artes a filhos de deuses ou familiares dos deuses. Apolo ensinou a medicina a seu filho Esculápio. Antes dele, os homens não tinham senão uma experiência limitada a alguns remédios, os simples, "e na Grécia, por exemplo, achava-se todo o saber do centauro Chirão e dos heróis dos quais ele se constituiu o educador".

Este papel histórico reservado a um centauro não é senão linguagem pomposa e convenção, certamente; é seguramente o que a Antiguidade chamava de retórica e a retórica era a arte de ganhar mais do que ter razão; para ganhar, isto é para convencer, era preciso partir do que as pessoas pensavam, certamente, mais do que tomar às avessas os jurados e dizer-lhes que se enganavam em tudo e deviam mudar a visão do mundo para absolver o acusado. Paris bem que vale uma missa e um discípulo a mais bem que vale um centauro. Apenas, seria ilusório opor a retórica, como atitude interessada, à filosofia; não quero dizer que a retórica não tenha dignidade filosófica: ao contrário, eu entendo que a filosofia e a verdade são interessadas; não é verdade que os intelectuais mentem quando são interessados e que são desinteressados quando dizem a verdade. Galeno tinha todo o interesse em dizer a verdade sobre os centauros, em negar sua existência, quando colocava seu interesse na vitória de suas idéias pessoais junto aos seus discípulos, mais do que na reunião de discípulos novos. Pois, conforme os momentos, os pesquisadores têm diferentes objetivos de guerra e diferentes estratégias; todos nós fazemos parte disso mesmo se consideramos nossos ciúmes como santas indignações e formamos uma idéia elevada do nosso desinteresse científico e ético, e nossos discípulos conosco. Lutamos pelo que Jean-Claude Passeron chama a partilha do *beefsteak* simbólico e nossas políticas são tão diversas como a das nações e partidos: conservar suas posições, montar uma aliança de auxílio mútuo, uma aliança de conquista, reinar sem governar, estabelecer a *Pax Romana,* delimitar a si um império, defender suas grades e canteiros, procurar terras virgens, ter uma doutrina de

Monroe, tecer uma teia de *public relations* para controlar um grupo de ajuda mútua...

Mas, como esta política das idéias, freqüentemente ignora a si mesma; é difícil, por exemplo, não se pôr a acreditar um pouco em dogmas estranhos com os quais se faz uma aliança ofensiva ou defensiva. Pois colocam-se suas crenças de acordo com as suas palavras. Se bem que se acaba por não saber mais o que realmente se pensa. Portanto, no momento em que se apoiava na crença popular nos centauros, Galeno, por falta de cinismo, devia estar tomado por uma vertigem de palavrórios nobres e indulgentes e não saber mais o que pensava. Assim nascem estas modalidades de crenças hesitantes, esta capacidade de acreditar ao mesmo tempo em verdades incompatíveis, que caracterizam os períodos de confusionismo intelectual: a balcanização do campo simbólico se reflete em cada cérebro. O confusionismo corresponde a uma política de aliança entre seitas. No que diz respeito ao mito, os gregos viveram mil anos neste estado. A partir do momento em que se deseja convencer e se fazer aprovar, é necessário respeitar as idéias estranhas, se representam forças, e é necessário pensar nelas um pouco. Ora, nós sabemos que os doutos respeitavam as idéias populares sobre o mito e que eles mesmos se dividiam entre dois princípios: a rejeição do maravilhoso e a convicção de que as lendas tinham um fundo de verdade; de onde sua consciência atribulada.

Aristóteles ou Políbio, tão desafiadores perante a fábula, não acreditaram na historicidade de Teseu ou de Éolo, rei dos ventos, por conformismo ou por um cálculo político; e também não procuraram recusar os mitos, mas apenas retificá-los. Por que retificá-los? Porque nada é digno de fé se não existe efetivamente. Mas então, por que não recusá-los em bloco? Porque os gregos jamais admitiram que a fabulação pudesse mentir completamente; a problemática antiga do mito, veremos, está circunscrita por dois dogmas que se ignoram, pois eram óbvios: ninguém pode mentir inicialmente ou completamente, pois o conhecimento é apenas um espelho; e o espelho se confunde com o que ele reflete, se bem que o meio não se diferencia da mensagem.

Sob esta sociologia, um programa implícito de verdade

As relações de força, simbólicas ou não, não são invariantes: têm a conduta arbitrária de formações analógicas, sem dúvida, mas diferentes: sua aparência trans-histórica é uma ilusão analógica. Sua sociologia se inscreve nos limites de um programa arbitrário e histórico.

Criticar os mitos não era demonstrar a sua falsidade, mas de preferência encontrar seu fundo de verdade. Pois esta verdade foi encoberta de mentiras. "Sempre, ao construir um edifício de ficção sobre um fundamento de verdade, desviou-se a maior parte das pessoas de acreditarem nos fatos que aconteceram antigamente, ou mesmo que se ainda acontecem; os que adoram escutar mistificações são também levados a acrescentar a elas suas próprias quimeras; assim, só conseguem prejudicar a verdade, que misturam com mentiras."[94] Mas de onde vêm estas mentiras e para que servem? É o que os gregos não se perguntaram muito, uma vez que uma mentira não tem nada de positivo: é um não-ser, eis tudo. Eles quase não se perguntavam por que alguns tinham mentido, mas por que os outros tinham acreditado; é entre os modernos, de Fontenelle a Cassirrer, Bergson e Lévi-Strauss, que o problema do mito vincula-se ao de sua gênese. Para os gregos, esta gênese não apresentava dificuldades: no fundo, os mitos são autênticas tradições históricas; pois como seria possível falar daquilo que não existe? Pode-se alterar a verdade, mas não se po-

deria falar de nada. Sobre este ponto, os modernos se perguntam antes se se pode falar para nada, sem ter nisso nenhum interesse. Mesmo Bergson, que deu à idéia de fabulação gratuita toda sua amplitude,[95] afirma primeiramente que a fabulação tem de início uma função vital: só que essa função se deteriora e freqüentemente cai no vazio. Fontenelle foi sem dúvida o primeiro a dizê-lo:[96] as fábulas não têm nenhum núcleo de verdade e não são nem mesmo alegorias: "Não procuremos portanto outra coisa, nas fábulas, a não ser a história dos erros do espírito humano".

Quanto aos gregos, buscavam uma verdade através das imposturas perguntavam-se onde está a falha: está no candor, na ingenuidade, na *euetheia*,[97] pois esta era a palavra consagrada. Por candura, acredita-se no "que se mistura de falso ao fundo histórico" [98] e estas falsidades que se misturam ao mito chamam-se *mythôdes*.[99] O candor é o verdadeiro responsável pelas imposturas; existiriam menos fabuladores, se existissem menos ingênuos.[100] A *antiqua credulitas* explica que a maior parte dos mitos remontam às épocas antigas.[101] O mito é relação de fatos verdadeiros, por outro lado, com lendas que se multiplicam com tempo: quanto mais antiga for uma tradição mais o *mythôdes* a atrapalhará e a tornará [102] menos digna de fé.

Para os modernos, ao contrário, o mito será antes de mais nada a narração de um grande acontecimento, donde seu aspecto lendário. Este acontecimento altera-se menos por elementos adventícios do que por elementos que lhes são epicamente acrescentados, pois a alma popular aumenta os grandes feitos nacionais. A lenda tem por origem o gênio dos povos, que fabula para dizer o que é realmente verdadeiro; o que é o mais verdadeiro nas lendas, é precisamente o maravilhoso: lá se traduz a emoção da alma nacional. Com ou sem razão, antigos e modernos acreditam na historicidade da guerra de Tróia, mas por razões opostas; nós acreditamos nela por causa do seu caráter maravilhoso, eles acreditaram nela apesar do maravilhoso. Para os gregos, a guerra de Tróia é verdadeira porque uma guerra nada tem de maravilhoso: se tirarmos o maravilhoso de Homero, sobra essa guerra. Para os modernos, a guerra de Tróia é verdadeira por causa do maravilhoso com o qual Homero a recobre: só um acontecimento autêntico, que comoveu a alma nacional, dá origem à epopéia e à lenda.

Uma tradição mítica, para os gregos, é verdadeira *apesar* do maravilhoso. Orígenes diz isso muito bem:[103] os acontecimentos históricos não podem ser objeto de uma demonstração, mesmo quando são autênticos. Seria impossível, por exemplo, demonstrar que a guerra de Tróia realmente ocorreu, se alguém o negasse, porque o relato dessa guerra comporta inverossimilhanças, a saber Aquiles era filho de uma deusa, que Enéias era filho de Afrodite, e Sarpedão de Zeus; a demonstração seria ainda mais difícil porque ficaríamos constrangidos por "todas as ficções míticas que inextricavelmente se misturam à crença universal, segundo a qual houve realmente uma guerra em Tróia". Suponhamos ainda, continua Orígenes, que alguém "se recuse a acreditar em Édipo, Jocasta, Etéocles e Polinice, porque a esta história está misturada a Esfinge, este monstro de metade humana: mais uma vez a demonstração seria impossível. Dir-se-á outro tanto dos Epígonos, embora sua história não comporte nenhum elemento fictício, e do retorno dos Heráclidas, assim como de mil outras histórias". Os mitos têm portanto um fundo de verdade, e se a historicidade das guerras de Tróia e de Tebas, que todo mundo reconhece, não é demonstrável, é porque nenhum acontecimento pode ser demonstrado.

Mas então, se o mito, as falsidades à parte, contém o verdadeiro, o mais urgente não é fazer a psicologia do fabulador, mas aprender a se proteger do falso: a vítima é mais interessante que o culpado. Os gregos sempre pensaram que as ciências humanas eram normativas mais do que descritivas, ou melhor, eles nem mesmo pensaram na distinção:[104] uma ciência do mito, para eles, não se propunha a fazer com que se compreendesse o erro, mas a aprender a se poupar dele. Em vez de se perguntar se o mito explica o rito, se revela pela sua estrutura a do espírito humano, se é uma fabulação funcional ou endoidecida, etc., far-se-á mais utilmente o policiamento do pensamento: denunciar-se-á a ingenuidade humana e separar-se-á o joio do trigo.

E já que existe policiamento, é menos urgente compreender os motivos do falsário do que identificá-los. Quem é o autor da mitologia? Quem inventou esta massa de lendas inverossímeis e, pior ainda, indecentes, nas quais as criancinhas obtêm uma idéia falsa dos deuses? Quem atribuiu aos deuses uma conduta indigna de sua santidade? Bem, não se sabia o bastante: ignorava-se o nome do inventor da mitologia; entretanto, como era necessário um culpado, nós o encontramos em Homero, Hesíodo e outros poetas,[105] "pois são eles, sem dúvida, que deram aos homens estes contos mentirosos": pelo menos, eles forjaram certos mitos. E depois, quem inventou as imposturas, senão os profissionais da invenção falsa? Mesmo que estas invenções tivessem um sentido alegórico elevado, elas não seriam menos perigosas pedagogicamente. Eis porque Homero será expulso da cidade;[106] Homero, como se vê, não é aqui o poeta que conhecemos: não é o autor da *Ilíada,* mas o suposto autor da mitologia na sua totalidade. Platão não regulamenta as relações entre o Estado e as belas-letras, mas as do Estado e as da consciência coletiva. Sua posição não se explica pela idéia grega de que todo poeta forja mitos, mas por esta outra idéia: a de que todos os mitos foram forjados pelos poetas.[107]

Para um racionalista, nada melhor do que um outro racionalista: pode-se seriamente acreditar que os poetas forjaram a mitologia por prazer? A imaginação poderia ser fútil? É demasiado pouco dizer, com Platão, que os mitos podem ser educativos, quando bem escolhidos: Estrabão[108] julga que todo mito tem uma intenção instrutiva e que o poeta não escrevia a *Odisséia* para divertir, mas para ensinar geografia. À condenação racionalista do imaginário como falso, responde a apologia do imaginário como adequado a uma razão encoberta. Pois não se poderia mentir.

É portanto impossível que um mito seja inteiramente mítico. Os gregos puderam criticar as fábulas no detalhe, mas não negligenciá-las. O único debate consistia em decidir se a mitologia era verídica apenas em parte ou na sua totalidade. As viagens de Ulisses são um curso de geografia onde tudo é verídico e a lenda de Minerva nascendo da cabeça de Júpiter prova, segundo Crisipo,

que as técnicas são trazidas pela palavra, cuja sede é a cabeça. O mito é verídico, mas no sentido figurado; não é verdade histórica misturada com imposturas: é um alto ensinamento filosófico inteiramente verdadeiro, com a condição de que em vez de tomá-lo literalmente se veja uma alegoria. Duas escolas, portanto: a crítica das lendas pelos historiadores e a interpretação alegórica das lendas pela maior parte dos filósofos, entre os quais os estóicos;[109] a exegese alegórica da Bíblia sairá daí, destinada a quinze séculos de êxito.

A razão do alegorismo estóico era a mesma do alegorismo bíblico: o texto considerado era tido como uma verdadeira autoridade; tudo o que Homero ou os outros poetas diziam era considerado como prova. Este é um aspecto do pensamento grego sobre o qual é necessário dizer alguma coisa. Para demonstrar alguma coisa ou persuadir de alguma verdade, um pensador podia proceder de três maneiras pelo menos: desenvolver um raciocínio considerado rigoroso, tocar o coração do ouvinte pela retórica, alegar a autoridade de Homero ou de um outro poeta antigo. Os estóicos, escreve Galeno[110] irritado, são virtuoses em matéria de lógica, mas, desde que se trate de colocar essa lógica em prática sobre algum problema determinado, eles não valem mais nada e recorrem ao modo de argumentação o mais vazio que seja: acumulam tanto citações de poetas quanto testemunhas.

Raciocínio rigoroso? Grande leitor dos *Segundos Analíticos,* Galeno[111] só conhece a demonstração silogística (ele até dirá: geométrica). Não estou certo de que ele tenha cumprido suas promessas no *De usu partium,* onde demonstra a fidelidade de cada um dos órgãos do corpo humano mediante analogias com engenhos construídos pelos homens. A pretensão de rigor e, mesmo, de dedutividade, conforme o ideal aristotélico, reduz-se ordinariamente a uma atitude ética (ficando sóbrio, não se dirá qualquer coisa) e a uma certa relação com outrem: distinguir-se-á demonstração e persuasão e recusar-se-á a agir sobre a sensibilidade dos leitores, como o faz a retórica. Certamente, a arte retórica fornecia também aos conferencistas ou pregadores discursos-modelos, modelos de argumentação, lugares, comuns ou não, que bastava desenvolver. A especificidade da retórica não ficava diminuída por

recusar a aparência técnica e a frieza, para persuadir por entusiasmo comunicativo, por charme insinuante, por movimentos envolventes ou, às vezes, por tensão nervosa cativante. Esta arte de pregadores leigos era reconhecida como um modo de persuasão perfeitamente legítimo; ou então, o público se dividia entre este modo e o precedente.

Mas existia também um terceiro modo de persuasão, ao menos entre os fundadores do estoicismo: invocar o testemunho dos poetas e, particularmente, de Homero, Galeno[112] fica indignado de ver um Cristo renunciar tão freqüentemente à demonstração científica e preferir multiplicar as citações de Homero, do mesmo modo como os retóricos procuram impressionar os juízes chamando à barra o maior número possível de testemunhas. É assim que Crisipo, querendo provar que a razão governante se localizava no coração mais do que no cérebro, tinha preenchido longas páginas de citações poéticas deste gênero: "Aquiles resolveu em seu coração desembainhar sua espada". Não sei se a verdadeira natureza desta prova foi reconhecida pela poesia entre os estóicos, e parece que eles mesmos não fizeram a teoria disso; mas sua prática constitui uma teoria implícita.

O prestígio de Homero[113] como clássico, ou melhor, como símbolo nacional de reconhecimento de todo o caráter grego, não compreendido como grande coisa, nem o prestígio da poesia em geral: Crisipo não é Heidegger. Além de Homero, citava muitos outros poetas, e mesmo os poetas trágicos, esquecendo que os trágicos põem na boca de seus personagens o que o papel exige,[114] mais do que a verdade. E além da poesia, Crisipo e todos os outros estóicos citavam os mitos, cuja interpretação alegórica tinham sistematicamente perseguido.

Eles não consideravam por isso que os mitos e a poesia transmitiam uma sabedoria revelada, já que acontecia-lhes também de citarem com freqüência, com o mesmo intuito, provérbios e também etimologias: o sentido "etimológico" era para eles o sentido "autêntico", o sentido "verdadeiro" (tal a significação do termo *etymon*). Não viam portanto mais na atividade poética um método privilegiado de acesso à verdade. Que existia de comum

entre poesia, mitos, etimologias e provérbios? Era uma prova pelo consentimento geral? Não, porque então a prosa também teria sido convincente, ou muito simplesmente uma frase escutada dos lábios de um transeunte. Era a velhice destes testemunhos? Não, pois Eurípedes também era chamado como reforço.

A explicação suponho, é que a poesia está do mesmo lugar que o vocabulário, o mito e as expressões já prontas: longe de tirar sua autoridade do gênio do poeta, ela é, apesar da existência do poeta, uma espécie de discurso sem autor; não tem locutor, ela é o que "se diz"; ela não pode, portanto, mentir, pois apenas um locutor poderia fazê-lo. A prosa tem um locutor, que diz a verdade ou então mente ou se engana; mas o autor da poesia é o vocabulário; ela se parece com o mito e a razão profunda que fazia os gregos dizerem que um poeta narrava por definição mitos, deve-se talvez menos à freqüência das alusões mitológicas nas obras poéticas do que ao fato de que o mito e a poesia tiram de si mesmos sua autoridade; a verdade sairia da boca dos poetas tão naturalmente como sai da boca das crianças — não faziam senão refletir as próprias coisas. Exprimiam a verdade tão naturalmente quanto correm as fontes e não teriam podido refletir o que não existe; acreditando-se que, como Crisipo e como Antístenes, não se pode falar do que não existe.[115] A poesia é espelho, involuntário e verídico, e é por ela refletir involuntariamente que Crisipo não deixava de acumular os testemunhos de poetas. Se os poetas tivessem sido, a si mesmos, pensadores refletidos que assumiam a responsabilidade por uma doutrina, uma única citação teria bastado, como o faz notar Galeno; mas eles dizem a verdade se não pensassem nela: Crisipo, maravilhado, não deixa de mostrar como o subsolo sobre o qual repousa sua própria filosofia não cessa de deixar que a verdade brote de todos os lados.

Como os estóicos estão de antemão seguros que mitos e poesia dizem a verdade, resta-lhes forçá-los para que se adaptem a essa verdade; a alegoria será esse leito de Procusto. Eles não recuaram diante de nada. Mostrou-se a Crisipo, um belo dia, uma pintura onde a imaginação impudica dos *ciceroni* queria reconhecer Juno infligindo a Júpiter um agradável tratamento que

não é possível honestamente nomear. Crisipo soube reconhecer aí uma alegoria da matéria absorvendo a Razão espermática para engendrar o cosmos.

Para o filósofo, o mito era, portanto, uma alegoria das verdades filosóficas; para os historiadores, era uma ligeira deformação das verdades históricas. Diga-se de passagem, uma e outra versão se encontram em Platão — mas deslizemos por este tema que faria recuar os comentaristas mais intrépidos. Ora Platão forja seus próprios mitos, que são aproximações da Idéia, ora, como foi rapidamente indicado acima, reencontra no seu caminho alguns dos mitos históricos gregos e submete-os então ao mesmo gênero de crítica que faziam os historiadores de seu tempo. Contudo, em Platão a alegoria filosófica, esta semiverdade, correspondia ao mesmo tempo à participação do sensível na verdade das Idéias, e, no entanto, à impossibilidade de uma ciência rigorosa do sensível. Como os estóicos, por sua vez, explicavam que os poetas tinham falado a verdade por alegoria? Para ocultar e mostrar a verdade num enigma? Por alguma antiga ingenuidade? Talvez por isso estes pensadores não tenham pensado nesta questão: para os gregos, o médium desaparece atrás da mensagem.

Alegorias ou tradições um pouco alteradas, os mitos em geral encontravam credibilidade, tanto que em plena *Metafísica* um Aristóteles,[116] pouco dado a desenvolver críticas fáceis, julga no entanto oportuno discutir, com um severo tom de ironia, as lendas sobre a ambrosia e o néctar, licores de imortalidade. Mesmo os que desconfiavam dos mitos não ousavam recusá-los no seu fundo, daí o seu embaraço. É por isso que, tão freqüentemente, eles parecem não acreditar senão pela metade nas suas lendas, ou admitir acreditar nelas... Mas existem, deste modo, modalidades parciais de crença? Eles não hesitariam de preferência entre dois programas de verdade? Não era sua fé o que estava dividido, mas o mito que estava meio deteriorado para eles, pois dependia de duas verdades: uma crítica do inverossímil ou do indigno, que tinha por objeto o conteúdo, e um racionalismo da imaginação, segundo o qual era impossível que o continente não contivesse nada e que se imaginasse no vazio. O mito sempre misturava

portanto o verdadeiro e o falso; a impostura servia para enfeitar a verdade[117] para que fosse aceita, ou bem dizia a verdade por enigma e alegoria, ou bem conseguia aglutinar-se a um fundo de verdade. Mas não se poderia mentir de início. O mito transmitirá, ou qualquer ensinamento útil, ou uma doutrina física ou teológica sob o véu da alegoria,[118] ou a lembrança de acontecimentos do passado. Como diz Plutarco,[119] a verdade e o mito têm a mesma relação que o sol e o arco-íris, que dissipa a luz numa variedade de cores.

O que nos interessa nesta questão é o mito como tradição história. Pois, uma vez que a forma mítica nunca é posta em questão, a crítica antiga diversificou-se segundo o conteúdo: dar dos deuses míticos uma versão mais piedosa, transformar os heróis em personagens históricos. As lendas, com efeito, nos comunicam anedotas ou narrações que dizem respeito a grandes personagens dos tempos heróicos; são tantas as fontes para a história, e o que é a história? É a política de outros tempos. Vai-se então direcionar o mito num sentido político. Os gregos não serão os últimos a agir assim e Maquiavel fará também a mesma coisa: segundo ele, Moisés foi um príncipe, que teve de conquistar o trono, o que supõe um mérito muito superior aos que só se deram o trabalho de herdá-lo. Entretanto, ele divide o mérito com Ciro, Rômulo e Teseu, que também conquistaram o poder, e "se bem que não se deva de forma alguma falar de Moisés, pois não fez outra coisa senão executar a vontade de Deus", contudo conviremos que seus métodos "não parecem ser muito diferentes" dos dos outros príncipes; "quer ler a Bíblia com bom senso, verá que Moisés — para garantir a observância das tábuas da Lei —, foi coagido a matar uma infinidade de pessoas". De modo algum Maquiavel precisa da Bíblia para dar esta versão política de Moisés: ter-lhe-ia bastado ler as *Antiguidades Judaicas* de Flavio Josefo, que dá a Moisés o tratamento que Tucídides ou Aristóteles deram a Teseu ou a Minos.[120] E provavelmente com o mesmo sentimento secreto de que não é necessário se fazer uma idéia pueril dos príncipes: a grande e sublime coisa chamada política não é feita para os ingênuos. Ora, nada é mais ingênuo do que a lenda; ela vê os príncipes com os olhos de criança; são apenas

amores entre os deuses, façanhas extravagantes, milagres feitos para deslumbrar as anciãs. Como restituir ao texto da mais antiga história sua seriedade política?

Por acaso, isso é possível; pois se as infantilidades inverossímeis são evidentemente falsas, o falso, por seu lado, outra coisa não é senão o verdadeiro que foi deformado. É, portanto, possível restituir o verdadeiro texto da história e vimos que Políbio ou Aristóteles reencontraram o sentido original de Éolo ou do Minotauro; mas o mais magistral dos reformuladores foi Palafaitos. Seus princípios são muito sadios: a menos que sejam instruídos, os homens acreditam em tudo o que se conta para eles, mas os sábios em nada acreditam, no que não têm razão, pois tudo do que se fala existiu (caso contrário, como se iria falar?); apenas nos ateremos firmemente à regra de que só é possível o que existe ainda hoje.[121]

Para passar do mito à história, bastará portanto retificar erros, que freqüentemente são simples confusões de palavras. Os centauros dos quais falam os poetas são impossíveis, pois se os seres híbridos tivessem existido, existiriam ainda hoje. Um instante de reflexão permite ver de onde surgiu a lenda: para matar touros selvagens, qualquer um inventou de montar a cavalo e atravessá-los com um dardo (*kentô*). Dédalo também não fabricou estátuas vivas e que se moviam mas teve um estilo mais flexível e mais vivo do que o de seus rivais. Pélops jamais teve cavalos alados, mas tinha um navio sobre o qual estavam pintados cavalos alados. Palaifatos, notemo-lo, em nenhum instante põe em dúvida a historicidade de Dédalo, de Pélops nem de Éolo (que ele explica, como fará Políbio). Ele admite também que naqueles tempos longínquos os deuses se misturavam aos homens; Atena e Apolo intervieram no suplício de Mársias, e Apolo realmente amou Jacinto, mas seria pueril acreditar que este deus escreveu o nome de seu amado sobre as pétalas de uma flor; a verdade é que Apolo se limitou a dar a essa flor o nome do belo adolescente.

Percebe-se até que ponto Palaifatos leva o otimismo racionalista; o texto da verdade não está irremediavelmente deteriorado, e por esta razão: não se poderia mentir *ex nihilo*, pode-se apenas

deformar a verdade. O pensamento de Palaifatos deixa de ser surpreendente se percebermos que está subentendido nesta idéia cara aos gregos, e nesta outra idéia de que o problema de encontrar o texto original estreitamente o bastante, pois o erro é múltiplo e o bom senso é um só.

E como reencontrar este bom senso? Indo contra a corrente. Existe, de fato, uma tendência à deformação entre os homens, que deslizam sobre todos os obstáculos que constituem as relações das coisas com suas palavras; tomam uma palavra por uma coisa, uma palavra pela outra, uma pintura pela realidade, uma coisa por uma idéia. Percebe-se a originalidade de Palaifatos, face à crítica dos mitos tal como se praticava desde Hecateu: para ele, o mito não recebeu acréscimos estranhos, mas sofreu alterações. É por isso que Palaifatos é o único a deixar subsistir a intervenção dos deuses: não mede o passado mítico pela realidade presente, onde os deuses não intervêm mais, mas considera o mito em si mesmo e o acha caricaturado por contra-sensos ou trocadilhos involuntários. Em vez de suprimir o sobrenatural, retifica deformações semiológicas.

O mito é uma cópia do passado e esta cópia está menos interpolada do que alterada. Palaifatos não considera que o mito veicule a história, transmita a lembrança de reis, fundadores e senhores do mar; ou pelo menos, os únicos mitos dos quais faz a crítica são anedotas privadas, simples acontecimentos cotidianos dos tempos antigos, que as deformações semióticas tornaram falsamente maravilhosos: um mito nasce de um trocadilho. Palaifatos reduz assim a lenda de Pandora (pouco importa como se arranja para isso) à anedota de uma dama rica que adorava se enfeitar.

Acontecimentos cotidianos cuja lembrança é conservada até nossos dias por causa do maravilhoso que lá se concentrava. Mas somos nós que dizemos: não eram os gregos; eles não se perguntam jamais por que nem como as tradições eram transmitidas. Elas estavam lá: não precisavam de nada mais. Os gregos não se surpreendem um instante que reflexos do passado estejam entre eles; colecionam mitos por toda parte. Como esses aerólitos puderam chegar até eles? Eles não pensam nisso; não vêem o médium

e apenas percebem a mensagem. E menos ainda se surpreendem pelo fato de o passado ter deixado uma lembrança: é óbvio que toda coisa tenha seu reflexo, tal como os corpos têm a sua sombra. A explicação do mito é a realidade histórica que ele reflete, pois uma cópia se explica pelo seu modelo. Eles não se perguntam como os reflexos puderam atravessar tantos séculos, por quais vias nem com quais intenções. Igualmente, no *Cratilo,* as palavras se explicam pelas coisas que elas descrevem. O tempo se limita a alterar as palavras e estas alterações quase não merecem o nome de história; elas não obedecem às leis fonéticas, são aleatórias e não essenciais; não oferecem regularidade e não têm nenhum interesse. Não consideraremos mais que o mito tenha podido deformar a verdade por razões positivas, tais como o fascínio ou a emoção nacional; a causa de suas alterações apenas é negativa, reside numa falta de espírito crítico. Os gregos jamais tiveram ciência do mito como tal, mas apenas uma ciência da história que os mitos transmitiam.

Pois o modo de transmissão não conta; a palavra é um simples espelho; por palavra, os gregos entendiam o mito, o léxico, ou melhor, a etimologia, a poesia, os provérbios, enfim, tudo o que "se diz" e fala completamente por si só (pois nós não fazemos senão repeti-lo). Desde então, como a palavra poderia falar de nada? Sabe-se o enorme problema que foi a existência do nada para a filosofia grega até Platão: é um outro sintoma deste "discurso" do espelho que acabamos de encontrar no problema do mito. Para se enganar, mentir ou falar no vazio, é necessário falar do que não existe; é necessário portanto que o que não é seja, para que se possa falar dele; mas o que é um nada que não é nada? Platão resolve transpor o obstáculo, matar "nosso pai Parmênides", e, com um golpe de força tão grande como aquele pelo qual os matemáticos gregos acabaram de admitir a existência de números não numeráveis (os famosos "irracionais"), admitir que o não-ser é. Nós nos surpreendemos que o esforço deva ter sido tão grande; mas se a palavra é um espelho, compreende-se a dificuldade; como poderia um espelho refletir um objeto que não está lá? Refletir o que não é, significa não refletir; inversamente, se o espelho reflete um objeto, esse objeto existe: portanto o mito não poderia falar de nada. Conclusão: estamos certos, antecipadamente, de que o mito mais ingênuo terá um fundo de verdade; e se fôssemos nos interrogar, com Palafaitos, sobre a origem dos erros que descobrimos nele, constataremos que esses erros são simples acidentes de reprodução: o original era autêntico, mas refletindo-o, tomou-se uma palavra por outra, uma coisa por uma palavra, etc.

Refletir o nada é não refletir; refletir a névoa, será igualmente, refletir confusamente: quando o objeto é confuso, o espelho também o é. Os graus do saber serão então paralelos aos do ser; todo o platonismo está aí. O jovem Aristóteles envolver-se-á ainda neste problema: o princípio segundo o qual tudo é perecível deve portanto ser ele próprio perecível, mas se este princípio perece, então as coisas deixam de parecer... O que se diz das coisas partilha a sorte das coisas; uma ciência do confuso será portanto, ela própria, ciência confusa, pobre ciência conjetural. Ao contrário, uma ciência será nobre se as próprias coisas que ela reflete são edificantes.

"Em matéria de mitos", escreve Platão, "na falta de saber como realmente se passaram os acontecimentos antigos, façamos de tal maneira que a falsidade tenha o máximo aspecto possível da verdade".[122] Platão não ironiza; a falsidade, nós o sabemos é apenas inexatidão e retificamos portanto tradições inexatas para encontrar o que parece ser a verdade; em termos modernos, formulamos hipóteses históricas verossímeis. Perante sua idade mítica, os gregos tiveram duas atitudes: a ingenuidade que quer acreditar para se encantar, e este sóbrio regime em perpétuo *suspense* que se chama hipótese científica. Mas nunca reencontraram a tranqüila certeza com a qual, logo que chegam ao período propriamente histórico, acreditam sem hesitar nos historiadores, seus predecessores, que eles reproduzem. Exprimiam tão bem quanto mal o estado de dúvida científica que conservavam perante o mito, dizendo que a época heróica estava muito distante, muito apagada pelo tempo, para que aí se pudessem discernir os perfis com plena certeza.[123]

Como restituir ao mito sua verdade aitiológica

Para depurar o mito e convertê-lo numa tradição exclusivamente histórica, bastará eliminar tudo o que não tem equivalente comprovado em nossa era histórica: "Sou propenso à incredulidade em relação ao *mythôdes* e pela seguinte razão: nunca vi ninguém que o tivesse comprovado com seus próprios olhos; um diz que um outro o contou a ele, o segundo, que ele é dessa opinião, e o terceiro esquece tudo desde que um poeta fale".[124] Limitemo-nos, pois, às realidades atuais que foram devidamente comprovadas. Você me diz que Hércules, de mortal que era, conseguiu tornar-se deus? "Você teria então a gentileza de me explicar como uma coisa foi possível antigamente e deixou de sê-lo hoje."[125] As coisas atuais dão a medida do que é naturalmente possível. "Diz-se que os heróis tinham dez côvados de altura; é uma mitologia encantadora, porém mentirosa e inacreditável, se considerarmos a natureza da qual os indivíduos atuais são a medida."[126] A redução do mito à história exigirá duas operações; Palaifatos limitava-se a purificar as tradições do que nelas era fisicamente inacreditável; resta suprimir o que é historicamente impossível, isto é, a coexistência dos deuses com os mortais; pois, na nossa era histórica, os deuses se afastaram para longe dos homens. A evolução agitada de Pausânias, a quem iremos tomar de empréstimo a maior parte dos nossos exemplos, desenvolve-se entre estes dois termos.

A natureza, dizem os epicuristas, tem, se não leis que obrigariam a fazer tal ou qual coisa, ao menos pactos ou *foedera* que certas coisas, e, notadamente, confundir as fronteiras entre espécies viventes. Não poderia haver metamorfose; narra-se que à beira do Pó um músico tornou-se rei da região e que, após sua morte, a vontade de Apolo o transformou em cisne; "de minha parte", escreve Pausânias,[127] acredito, efetivamente, que um músico foi rei nessa região, mas que um homem se transforme em pássaro não é para mim coisa digna de fé". Não deveriam existir monstros. O que fazer com Cérbero? Sobre o Ténaro, mostrava-se a gruta pela qual Heracles levou à terra o cão do inferno; infelizmente, diz ainda Pausânias, "não existe, no fundo desta gruta, via que passe por baixo da terra e também não se deve acreditar que os deuses têm uma espécie de morada subterrânea para estacionar as almas". É Hecateu de Mileto em pessoa que encontrou "uma explicação verossímil": o "cão" do inferno era: na realidade uma serpente gigante cujo veneno era mortal e que Heracles matou.[128] Os doutos não acreditavam nos monstros, hipocentauros, quimeras e Cila,[129] e Lucrécio[130] confirmou este ceticismo por intermédio da física epicurista. E é por isso que ninguém acreditava mais na gigantomaquia; que os deuses devam ter combatido os gigantes com pés feitos de serpentes é uma concepção indigna de sua majestade e biologicamente impossível.[131]

Pausânias é um novo Palaifatos. Mas não é só isso; Homero, que mostrava os deuses se misturando aos homens na época heróica, admitia tacitamente que eles tinham deixado de fazê-lo depois. Mas, como a história de outrora se parece com a de hoje, é necessário que nos tempos heróicos também não o tivessem feito. Um mito histórico será um mito sem deus. Quando os deuses, os homens e as feras se freqüentavam familiarmente, era a idade de ouro; mas desde que o mundo se tornou real, os deuses se escondem e nenhuma comunicação é mais possível.[132] "Que pena!", conclui Pausânias, "hoje, quando a perversidade subiu ao nível que se conhece, os homens não mais se transformam em deuses, a não ser na retórica vã que a bajulação endereça ao soberano."[133]

A partir de então, poder-se-ia fazer, com Artemidoro,[134] uma espécie de classificação das tradições míticas conforme a sua dig-

nidade cultural. Certas tradições são verossímeis, tanto historicamente quanto naturalmente, se bem que sejam verdadeiras; as tradições onde os deuses intervêm, mas que ficam fisicamente plausíveis, "não são verdadeiras no fundo, mas são assumidas antecipadamente como verdadeiras pela plebe". Por exemplo, "as narrações que se referem a Prometeu, a Níobe e aos diferentes heróis de tragédia". Em compensação, as lendas contrárias à natureza, como a "gigantomaquia, os guerreiros nascidos dos dentes do dragão na Cólquida e em Tebas, e outras lendas semelhantes", não têm "absolutamente nenhum fundamento e estão carregadas de ninharia e de inépcia". Mitos verdadeiros, verossímeis, inverossímeis; na história só se admitem os primeiros, mas os segundos são admitidos como cultura geral: pode-se tomar os temas das tragédias e citá-los como *exempla* retóricos,[135] tal como os psicólogos e filósofos modernos invocam exemplos tirados dos romanos; estes *exempla,* dizem Quintiliano e Díon, se não são acreditados, pelo menos são aceitos como argumentos. Se sonharmos com um mito falso, porém verossímil, Artemidoro aconselha interpretar o sonho no sentido cabal; mas se o sonho se referir a um mito idiota, as esperanças que alimentamos serão vãs.

O historiador, por sua vez, deve eliminar os deuses do período mítico. Nem Cícero nem Tito Lívio acreditavam que Rômulo tivesse Marte por pai e Pausânias não acredita que Orfeu tivesse uma ninfa por mãe.[136] É por isso que o que chamamos de "evemerismo" agradava tanto aos pensadores desses tempos. É impossível acreditar no deus Hércules,[137] mas é historicamente salutar considerar Hércules, Baco e os Dióscuros como grandes homens que, por reconhecimento, foram considerados como deuses ou filhos de deuses.[138] Pausânias, que é um especialista em mitos mais do que um historiador propriamente dito, narra sem pestanejar a maior parte das lendas que lhe foram contadas; mas, por vezes, ele não resiste e exclui dos mitos a intervenção dos deuses; Acteão foi, diz-se, despedaçado por seus cães, por ordem de Artémis, "porém eu acredito que, sem intervenção divina, os cães de Acteão apanharam hidrofobia e os despedaçaram como teriam despedaçado quem primeiro chegasse".[139] Nosso mitógrafo vai portanto mais longe que seu confrade Palaifatos. Dionisos não

tem nada a ver com a morte de Tritão, ou de um tritão, ou de tritões: melhor seria acreditar numa outra versão da lenda que vê em Dionisio uma alegoria física e explica que os pescadores do Tânagra derramaram vinho no mar para embriagar um tritão que destruía as margens do rio e poder matá-lo mais facilmente. Pois os tritões existem e Pausânias os encontrou: em Roma, o procurador imperial *a mirabilibus* mostrou-lhe um, cujos restos estavam conservados nas coleções do príncipe.[140]

O critério das coisas atuais como medida de todas as coisas é um princípio sadio, mas delicado para se manipular; Pausânias duvida de muitas coisas, mas não dos tritões, e também não duvida dos pássaros do lago Estinfálide, pois eles ainda são vistos na Arábia.[141] Não se deve, com efeito, medir as coisas atuais a partir do que nós conhecemos delas.[142] Um certo Cleão, de Magnésia de Sipila, autor de *Paradoxa,* tinha advertido que os que nada viram, negam sem razão certas raridades,[143] e Pausânias admite que quando se oferecem sacrifícios a Etéocles e Polinice, a chama que se levanta do altar consagrado aos irmãos inimigos se divide miraculosamente em duas partes, pois esta maravilha faz parte de uma série e Pausânias a viu com seus próprios olhos.[144] O problema é, então, conhecer as fronteiras da realidade; deve-se acreditar que Aristômenes, o campeão dos messênios contra Esparta, tomou parte depois de sua morte na batalha de Leuctras? Se os caldeus, os hindus e Platão têm razão em afirmar que a alma é imortal, torna-se difícil recusar este mito.[145] Que não se responda que a alma pode ser imortal e o mito em questão apenas uma invenção; todo mito é presumivelmente verdadeiro e é sobre o crítico que recai a necessidade de provar a sua falsidade, uma vez que a verdade é mais natural que a impostura. Nossos filólogos insistem bastante, com uma lógica um pouco confusa, que o texto dos manuscritos deve ser considerado como verdadeiro, enquanto não for insustentável...

Não é portanto uma história edificante a que aqui contamos, a da razão contra o mito. Pois a razão não ganhou, como veremos (o problema do mito foi antes esquecido do que resolvido), não era por uma boa causa que ela combatia (o princípio das coisas atuais foi o refúgio de todos os preconceitos: Epicuro e Santo

Agostinho negavam em seu nome a existência dos antípodas) e, enfim, não era ela quem combatia, mas apenas um programa de verdade cujos pressupostos são estranhos o bastante para que nos escapem, ou nos surpreendam quando os apanhamos. Nunca se tem, sobre a verdade, o falso, o mito, a superstição, uma visão completa, uma evidência, um *index sui*. Tucídides acreditava nos oráculos,[146] Aristóteles na adivinhação pelos sonhos, Pausânias obedecia a seus sonhos.[147]

Uma vez retificadas as inexatidões da tradição, obtêm-se os fatos autênticos. A literatura mitológica, oral ou escrita, com seus inúmeros autores, conhecidos ou desconhecidos, e suas múltiplas variantes, deverá de agora em diante concorrer com o estado civil: ela deverá ter a coerência cronológica, prosopográfica e biográfica da história. Se portanto existe em Atenas um túmulo de Édipo, será necessário conciliar este dado com o resto: "Graças a longas pesquisas, constatei que os ossos de Édipo tinham sido trasladados de Tebas para Atenas; pois Homero", que diz que Édipo foi morto e enterrado em Tebas, "impedia que eu acreditasse no que Sófocles diz da morte de Édipo".[148]

O tempo mítico não tinha nem profundidade nem dimensão;[149] da mesma forma que se perguntar se as aventuras do Pequeno Polegar foram criadas antes ou depois das da Cinderela. Os heróis, porém, esses nobres personagens, tinham uma árvore genealógica; acontecia também que um vaticínio anunciasse a um herói que o infortúnio de sua família acabaria cinco ou dez gerações depois dele.[150] Mitógrafos puderam então estabelecer muito cedo uma cronologia das gerações míticas; deixou-se de estar limitado a dizer: "era uma vez um rei e uma ninfa", pôde-se triunfar sobre os que duvidavam das lendas porque não comportavam cronologia[151] e, graças aos sincronismos,[152] pôde-se distinguir as falsas lendas das verdadeiras. Já Isócrates pudera vingar Busíris das calúnias de um retórico, provando que Busíris era seis séculos mais antigo que aquele Heracles que, como se pretendia, o teria punido por certos crimes.[153] A prosopografia tornou-se não menos coerente; as homonimias foram discutidas e dissipadas (Pausânias estabeleceu que o Telamão cujo túmulo se vê em Fenéia não é o pai de Ájax, mas um obscuro homônimo[154]). Foi

preciso, também desdobrar certos acontecimentos. Como a mais antiga vitória olímpica da qual se conservava a lembrança remontava a 776, tinha-se concluído daí que essa data era igualmente a da fundação da competição; mas, visto que se sabia que Apolo tinha sido vencedor de Hermes e de Ares no Olimpo, fora preciso imaginar que um primeiro concurso olímpico tinha sido instituído em tempos muito antigos, depois caíra em desuso e fora renovado em 776. Invenção de algum historiador *à la* Diodoro, ou de algum filólogo para quem os textos são a própria realidade; Estrabão e Pausânias, por sua vez, não acreditam nisso nem por um instante:[155] eles fazem dos deuses uma concepção menos pueril.

Acontece que esta obsessão por uma cronologia rigorosa é significativa. A lei do gênero histórico queria e quer ainda que se relatem os acontecimentos dando sua data, com precisão de dia se for possível. Por que esta precisão, freqüentemente inútil? Por que a cronologia é o olho da história e porque ela permite controlar ou refutar hipóteses? É verdade que ela permite isso, mas não é por isso que lhe é dado tanto valor. A cronologia, tanto quanto a geografia e a prosopografia, primeiramente basta-se a si mesma, num programa de verdade onde se conhece o tempo e o espaço quando se pode arranjar aí o que eles contêm, homens, acontecimentos e lugares. É a mais cândida das concepções da história; quando sabemos apreciar uma pintura, somos um esteta, mas, se podemos dizer a data, somos um historiador da arte: sabemos do que está feito o passado da pintura. Os gregos obtiveram portanto uma cronologia histórica das genealogias heróicas e o tempo mítico que tornaram homogêneo ao nosso, o precedeu até a data fatídica de 1200 aproximadamente, que é a da guerra de Tróia, onde começa a história puramente humana.[156]

O que era necessário saber para conhecer a história dos tempos heróicos? Genealogias; a fundação de Patras, para tomar este exemplo entre centenas, foi obra de Patreus, filho de Preugenes e neto de Agenor, e ele deu seu nome à cidade. Este Agenor havia tido por pai Arus, filho de Ampis, ele mesmo filho de Pélias, filho de Aiginetes, filho de Dereites, filho de Harpalos, filho de Amiclas, filho de Lacedêmon.[157] Conhecer completamente o passado reduzia-se a conhecer a lista completa de reis ou arqué-

tipos, sem ignorar também os laços de parentesco que os unem: possuía-se então a trama do tempo. Poetas e historiadores locais teceram em toda parte esta trama; o mito, este "diz-se" sem autor que se confunde com a verdade, foi reinterpretado como lembrança histórica ou cultual que teria sido transmitida de geração em geração a partir das testemunhas oculares. Se se quisesse saber as origens de uma cidade, seria necessário interrogar os habitantes da região; o gramático Ápion, que queria saber que jogo jogavam os pretendentes de Penélope, sentados, com senhas, diante da porta do *megaron*, interrogou um habitante de Ítaca.[158] Pausânias não agiu de outro modo: visitou a Grécia, cidade por cidade, e, em cada uma delas, dirigia-se aos notáveis que se interessavam pelas origens locais e que, amiúde, possuíam um exemplar de um historiador pouco conhecido; estes eruditos e estes livros são no seu conjunto o que Pausânias chama os "exegetas das antiguidades", nos quais nos enganamos em ver *ciceroni* ou sacristãos.[159] Pausânias, o mais freqüentemente, não nos diz seu nome: um historiador antigo, como o sabemos, não se utiliza das notas de rodapé...

Mas por que a trama do tempo era genealógica? Porque os mitos narravam as biografias de heróis, reis, arquétipos; esta antiga literatura oral só falava de origens, de fundações, de gestos guerreiros, de dramas de família nos quais os atores eram principescos. Vimos que os arquétipos, Heleno ou Pelasgo, foram considerados como antigos reis, desde que o próprio mito foi interpretado como tradição histórica; a história da cidade era a de sua família real; os heróis, eles também, eram personalidades principescas. Conclui-se daí que "em toda parte, na Grécia, antigamente, houve reis e não cidades livres".[160] A patética literatura mítica dos dramas familiares foi também travestida em história séria; a história arcaica da Acaia[161] foi não menos cheia de revoluções palacianas do que as dos selêucidas ou os lájides; sob a pena de Pausânias, a Guerra dos Sete contra Tebas se converte em uma espécie de guerra do Peloponeso e "a mais memorável de todas as que os gregos fizeram entre eles durante o período heróico", como escreve o nosso autor, imitando candidamente

Tucídides;[162] Argos e Tebas tinham, ambas, cidades que eram suas aliadas através de toda a Hélade; o conflito comportou vários períodos, cercos, guerra de movimento, batalhas decisivas.

Assim constituiu-se, no decurso do período helenístico e romano, esta enorme historiografia local, magistralmente estudada por nosso mestre Louis Robert, que dava de cada cidade suas origens, seus ancestrais, o que permitia aos homens políticos invocar parentescos lendários entre cidades para estabelecer uma aliança ou uma demanda de serviços, grandes ou pequenos; parentesco freqüentemente inesperados: entre Lanuvium e Centuripes, Esparta e Jerusalém, Roma e Ílion.[163] Pode-se dizer que é uma historiografia de falsários, onde tudo é inventado a partir de indícios minúsculos ou da imaginação do autor; os tempos modernos, até uma época muito recente, tiveram uma historiografia dinástica ou regional que não era menos imaginária.[164]

Nesta ideologia das origens, não iremos saudar uma angústia metafísica: não era uma investigação mal orientada que buscava no tempo antigo a profundidade de um fundamento. A aitiologia era apenas uma necessidade de identidade política.

O que havia de estranho, com efeito, nesta historiografia local, é que ela se reduzia às origens: não narrava a vida da cidade, as lembranças coletivas, os grandes momentos. Sabia-se o suficiente quando se sabia quando e como a cidade tinha sido fundada; uma vez nascida, a cidade não tinha mais nada a fazer senão viver sua vida, que se podia imaginar comparável ao que podia ser uma vida da cidade e que seria o que fosse possível. Não importava: uma vez que o historiador tinha narrado sua fundação, a cidade era fixada com alfinetes em seu lugar no espaço e no tempo; tinha sua ficha de identidade.

Este conhecimento das identidades por alfinetadas era familiar aos antigos. Certos epitáfios assim identificavam o defunto e Virgílio os imita em dois belos versos sobre a morte do guerreiro Éolo: "Lá estavam, pois, teus limites de mortal: uma alta morada, e na terra louvadora, um túmulo", e este será o epitáfio do próprio Virgílio: "Mântua deu-me o dia. Calábria mo tirou". Eu li igualmente, no *Petit Larousse* de 1908, estas linhas: "Zichy (Eugène de), político e explorador húngaro, nascido em Zichy-

falva em 1837; Ziegler (Claude), pintor francês, nascido em Londres (1804-1856)."

Assim, graças à aitiologia, mesmo a mais minúscula das cidades gregas terá a sua personalidade; será uma pessoa moral, membro de pleno direito da sociedade das cidades. Será comparável a um homem plenamente homem, a um homem nascido livre. Semelhantes cidades, "desde o seu nascimento, são notáveis e não começaram por ser escravas", escreve Menandro, o Retórico,[165] no tratado que consagrou aos discursos pomposos no qual conferencistas faziam o elogio de uma cidade diante de seus habitantes.

O mito utilizado como "langue de bois"*

Dizer que, em conseqüência, o mito havia-se convertido numa ideologia política não é nem mesmo falso, mas se revela pouco instrutivo. Um detalhe conduz mais além desta generalidade: os gregos parecem freqüentemente não ter acreditado muito em seus mitos políticos e eram os primeiros a rir deles quando os expunham cerimoniosamente. Faziam um uso cerimonial da aitiologia; com efeito, o mito tinha-se tornado verdade retórica. Descobre-se então que eles conheciam menos a incredulidade, propriamente falando, que um sentimento de convenção ou de ironia perante o caráter convencionado desta mitologia. Donde uma modalidade particular de crença: o conteúdo dos discursos de cerimônia não era sentido como verdadeiro e muito menos como falso, mas como verbal. As responsabilidades por esta *langue de bois* não cabem aos poderes políticos, mas a uma instituição própria desta época, isto é, a retórica. Os interessados não eram por esse motivo contra, pois eles sabiam distinguir a letra e a boa intenção: se não era verdadeiro, pelo menos satisfazia.

Os gregos tinham uma velha complacência pelo *bene trovato,* que confirma uma idéia do jovem Nietzsche: não há mentira onde o mentiroso não tem interesse em mentir;[166] não se pode-

* *Langue de bois,* a linguagem padronizada dos círculos militantes; estereótipo lingüístico e jargão do ativista. (N. do T.)

ria mentir quando se faz, dos valores, talvez mais elogios do que a rigor se deveria fazer. O hino homérico a Hermes é uma ilustração humorística deste zelo piedoso; segundo o poeta, o deus Hermes, jovem pródigo em múltiplas malícias, mal saído do ventre da mãe inventou a arte das canções; a primeira composição desta testemunha privilegiada consistiu em narrar os amores de seu pai e de sua mãe. A multidão de peregrinos que escutou pela primeira vez a recitação deste hino teve de se sentir cúmplice e aplaudir com sinceridade: ninguém era vítima da engenhosa ficção, mas não se esperava menos de Hermes e se agradecia ao poeta por ter inventado esta lenda.

Pois estes peregrinos eram pessoas de bem; respeitavam os valores. As pessoas sérias, os responsáveis, efetivamente, tratam com um sentido elevado um caso de consciência como o seguinte: pode-se sem pedantismo condenar qualquer um que assuma com zelo a boa causa, a do Bem que é também o Verdadeiro, por razões que não são literalmente verdadeiras? Não seria melhor ignorar este erro de detalhe puramente verbal? Semelhante indiferença à veracidade, quando os verdadeiros valores estão assegurados, define toda uma série de condutas historicamente diversificadas. Na Grécia, estas condutas verbais, onde a linguagem informa menos do que preenche uma função, se encontram nas relações internacionais; em política interna, estavam representadas por um gênero literário: o panegírico da cidade, pronunciado diante dos cidadãos.

Em 480, no dia seguinte ao do seu triunfo sobre os persas em Salamina, os gregos reuniram-se em um congresso; a vitória definitiva já era pressentida e desde esse momento Atenas, que tinha salvo a Hélade do bárbaro, aparecia como a cidade hegemônica; tinha o poder e a língua hegemônicos. Se uma outra cidade fosse pensar em opor, a esta preeminência nova, seus privilégios tradicionais, os atenienses responderiam que seus próprios direitos não eram menos antigos: Atenas já tinha sido vitoriosa outrora, no tempo dos heráclidas, da Tebaida e da invasão das amazonas;[167] cada um compreendeu claramente o que falar queria dizer e Atenas teve ganho de causa. Os títulos míticos tinham servido para designar as relações de força, justificando-as, o que dispensava de citá-los. Cobertura ideológica? A relação não é de

superposição, como o é o coberto para aquele que o cobre; é a relação do papel-moeda das palavras com o lastro em ouro do poder. Ameaça velada por um elogio? Não só isso: ao citar razões elevadas ao invés de mostrar sua força, incitam-se os outros a se submeterem deliberadamente e por razões honoráveis, que salvam a honra. A ideologia não é um dubleto: ela penetra como uma cunha em um mecanismo. Os títulos de glória míticos, como os parentescos lendários entre povos,[168] serviam de salamaleques na sociedade internacional; cada cidade afirmava suas origens lendárias a suas parceiras, que evitavam duvidar delas; era uma maneira de se firmar como uma pessoa. A sociedade das cidades estava assim composta de pessoas nobres, que tinham seus laços de parentesco; quando se aceitavam estas ficções como artigos de fé, mostrava-se que eram aceitas as regras da vida internacional das cidades civilizadas.

Curiosamente, a afirmação da personalidade de cada cidade, assim como a individuação por alfinetes, desempenhavam igualmente um papel importante na política interna; não se poderia acreditar, com efeito, no prazer que sentiam os cidadãos escutando um orador pronunciar o panegírico de sua cidade; estes discursos apologéticos eram uma moda que durou um milênio, até o fim da Antiguidade. Falava-se em origens míticas e parentesco de cidades, na Grécia, tanto quanto se falou de genealogia nos salões do bairro de Saint-Germain, e pelas mesmas razões.[169] Quer fosse nativo ou vindo de outra cidade, o orador celebrava as origens da cidade e não era essa a menor parte do elogio que dela fazia; os cidadãos tinham o maior prazer em escutá-lo. "Quando escuto celebrar, diz ironicamente Sócrates,[170] os que acabam de morrer na guerra, e com eles os ancestrais, nossa cidade e nós mesmos, sinto-me mais nobre, engrandecido. Cada um dos outros ouvintes experimenta, de sua parte, o mesmo sentimento, de tal modo que o corpo cívico inteiro sai disso engrandecido e levo realmente três dias para me refazer dessa emoção."

Nos ridículos, nos embaraços, nas pequenas ironias da vida cotidiana, afloram à consciência processos mais sérios. Todas as cidades, grandes ou pequenas, tinham as suas origens e se podia fazer o elogio de todas: os manuais de retórica forneciam as re-

ceitas para descobrir algum mérito a qualquer cidadezinha. Tanto mais que estes panegíricos visavam menos exaltar uma cidade acima de todas as outras do que reconhecer na cidade sua dignidade de pessoa. E este elogio se dirigia menos ao grupo que aos indivíduos; nestes panegíricos pronunciados diante da cidade reunida, não era o grupo que se venerava a si mesmo, como em Nuremberg: o elogio da cidade fazia cada cidadão sentir, não tanto que ele era levado por uma força coletiva, mas antes que, além de seus méritos, ele possuía uma dignidade pessoal a mais: isto é, a qualidade de cidadãos. A glorificação do grupo era glorificação dos indivíduos, como uma exaltação da nobreza diante dos nobres. Não era uma altivez patriótica; o indivíduo era altivo, não pertencer a tal cidade antes que a tal outra, mas por ser cidadãos antes que não sê-lo. Pois a cidadania não era um traço sentido como universal, espécie de grau zero da individualidade, como entre nós, onde se é alemão ou francês porque não se pode não ser alguma coisa: por mais que todo mundo pertencesse a uma cidade, não seria menos importante ser cidadão. Para explicar por que, seria necessário procurar na parte oculta do *iceberg* da política antiga. Digamos apenas que a cidade não era uma "população"; não era a fauna humana que o acaso da nascença fez surgir nos limites de tal ou qual espaço territorial: cada cidade se sentia ela própria como sendo uma espécie de corpo constituído, à maneira de uma corporação do nosso Antigo Regime ou da Ordem dos tabeliões ou dos médicos. Estranho privilégio, nesta Hélade ou neste Império romano onde todo homem livre, ou quase, é cidadão de alguma cidade; compreende-se que a contradição de um privilégio universal tenha provocado algum mal-estar no inconsciente dos interessados; esta vaga aflição fazia sentir um prazer vivo quando se escutava um penegírico onde um dos dois termos da contradição era exaltado, excluindo o outro.

Pois temos a capacidade de reagir afetivamente a contradições das quais não temos claramente consciência. Em vez de saber claramente por que, sentimos na ocasião esta reação de embaraço que se chama de senso do ridículo. Os gregos eram os primeiros a troçar de seu próprio gosto pelos panegíricos cívicos:

"Sois, ó atenienses, um povo de tolos; quando os deputados das cidades subordinadas queriam vos enganar, começavam por vos chamar de brilhante Atenas, e escutando isso, ficáveis numa posição incômoda". Em um outro poeta cômico,[171] um cafetão que faz a queixa de um de seus fregueses lembra aos juízes que sua justiça deve se mostrar digna dos fundadores da sua cidade, Hércules e Esculápio. O mal-estar e a dúvida podem surgir também de uma disfunção. No campo diplomático, a invocação dos grandes ancestrais fazia as vezes de uma boa argumentação, na ausência de interesses mais substanciais; tornava-se ridícula e verbal[172] quando estes interesses existiam e o momento requeria que se falasse de negócios.

Uma outra fonte de ceticismo era a presença da retórica, constituída como técnica consciente de si mesma; essas pessoas tinham aprendido na escola a arte de fazer acreditar ou fabricar frases e nisso não eram logradas.[173] Possuíam às vezes a má-fé até o didatismo; em seu *Panegírico de Atenas,* Isócrates[174] quer que se vá procurar "bem antes da guerra de Tróia" as provas da grandeza e da generosidade atenienses e acrescenta que, "embora a narrativa destas provas seja *mythôdes,* não deixa de ser conveniente fazê-la"; como esse orador pode ser tão tolo para desmentir assim suas próprias afirmações? Porque ele é igualmente professor de retórica e comenta cada um de seus efeitos oratórios, para a instrução dos seus leitores.

Uma fonte a mais era a não-profissionalização da atividade do historiador. Vimos mais atrás que o bom nome do historiador era atribuído igualmente a autores como Diodoro, que visavam sobretudo distrair seus leitores ou mantê-los dentro de suas piedosas convicções, e a historiadores "sérios", isto é, "pragmáticos", que se propunham deixar lições instrutivas aos políticos. Para serem seguidas. De fato, eles visavam sobretudo relatar aos políticos do futuro histórias interessantes, senão instrutivas, que punham em cena confrades da corporação política; pois o sapateiro remendão adora ouvir falar de sapateiros. Eis o que lembra o *ktéma es aei* de Tucídides e suas lições de história. Assim, pois, havia livros de história sérios e também muitos que não o eram, mas o mais grave era que nenhum signo exterior separava os pri-

meiros dos segundos: o público ficava reduzido a julgar em cada caso. A não-profissionalização tinha seus efeitos nefastos, como se vê. Acrescentemos rapidamente que a atual profissionalização universitária tem também outros efeitos nefastos, não menos perversos, embora os sociólogos universitários — ó surpresa — pareçam discerni-los muito pouco. Acontece que a não distinção entre o melhor e o pior afastava os espíritos, destruía a moral dos leitores e alimentava um ceticismo dissimulado. Era então necessário, para os historiadores daqueles tempos, conhecer todas as tendências de um público muito misturado. Quando Tito Lívio ou o *De re publica* escrevem que Roma é uma cidade muito grande para que se respeitem as fábulas com as quais ela embelezou suas origens, não fazem lavagem cerebral ideológica, muito pelo contrário: como bons historiadores-repórteres, eles deixam desdenhosamente às diferentes tendências dos seus leitores escolher cada uma a sua versão preferida dos fatos; não deixam menos transparecer, por sua parte, que eles não acreditam numa palavra dessas fábulas.

Pode-se ver o quanto o antigo candor estava distante da ditadura ideológica ou das afetações edificantes. A função realmente criava seu órgão, isto é, a *langue de bois* da aitiologia ou da retórica, mas nenhuma autoridade política nem religiosa realçava seu peso. Comparada aos séculos cristãos e marxistas, a Antiguidade tem freqüentemente um ar voltairiano; dois áugures não podem se encontrar sem rir um do outro, escreve Cícero; sinto que estou me convertendo num deus, dizia um imperador agonizante.

O que coloca um problema geral. Tal como os dorzé que consideram ao mesmo tempo que o leopardo jejua e que é necessário resguardar-se dele todos os dias, os gregos acreditam e não acreditam em seus mitos; acreditam, mas se servem disso e deixam de acreditar no momento em que eles não têm mais interesse nisso. É necessário acrescentar, a favor deles, que sua má-fé residia mais na crença que na utilização interesseira: o mito não era mais do que uma superstição de semiletrados, que os doutos invalidavam. A coexistência em uma mesma cabeça de verdades

contraditórias não é menos um fato universal. O feiticeiro de Lévi-Strauss acredita na sua magia e a manipula cinicamente, o mágico segundo Bergson não recorre à magia senão quando não existem receitas técnicas asseguradas, os gregos interrogam a Pítia e sabem que esta profetiza faz a propaganda da Pérsia ou da Macedônia, os romanos utilizam sua religião de Estado para fins políticos, jogam na água os pintos sagrados se eles não predizem o que seria necessário, e todos os povos estrangulam seus oráculos ou seus índices estatísticos para que se confirme o que eles desejam acreditar. Ajuda-te que o céu te ajudará; o Paraíso, porém o mais tarde possível. Como não ficaríamos tentados, aqui, a falar de ideologia?

Se pudéssemos acreditar em coisas contraditórias, seria então porque em certos casos o conhecimento que temos de um objeto está falseado por influências interesseiras. Pois existem naturalmente objetos inscritos sobre a esfera da realidade, e uma luz natural do espírito irá refleti-los para nós; ora o raio de luz nos alcança diretamente, ora ele é desviado pela imaginação ou a paixão, como se dizia no Grande Século, ou pela autoridade ou o interesse, como se diz hoje; de modo tal que a um mesmo objeto correspondam dois reflexos, dos quais o segundo é falso. A ideologia é um *tertium quid* ao lado da verdade e das avarias inevitáveis e aleatórias da verdade que são os erros; é um erro constante e orientado. O que dá plausibilidade a este esquema é que ele lembra a velha idéia de tentação e corrupção: o interesse, o dinheiro, podem fazer com que se turve a consciência mais reta.

A noção de ideologia é uma tentativa louvável e defeituosa de ornar a lenda com um conhecimento desinteressado, nos limites da qual existiria uma luz natural que seria uma faculdade autônoma, diferente dos interesses da vida prática. Esta tentativa chega infelizmente a resultados aproximados: a ideologia mistura duas concepções inconciliáveis de conhecimento, a do reflexo e a da operação. Pouco impressionante à primeira vista, esta contradição pode anular a questão, se se refletir um instante sobre isso: o conhecimento não pode ser ora correto e ora enviesado; se forças tais como o interesse de classe ou o poder o desviam quando

ele é falso, então as mesmas forças operam também quando diz a verdade: o conhecimento é o produto destas forças, não o reflexo de seu objeto.

Melhor seria reconhecer que todo conhecimento é interessado e que verdades e interesses são duas palavras diferentes para uma única coisa, pois a prática pensa o que ela faz. Tem-se querido distinguir a verdade e os interesses apenas para explicar uma explicação sobre as limitações da verdade: pensava-se que ela estava limitada pela influência dos interesses. É esquecer que os próprios interesses são limitados (eles se inscrevem em qualquer época nos limites históricos, são arbitrários no seu feroz utilitarismo) e que têm os mesmos limites que as verdades correspondentes: inscrevem-se nos horizontes que os acasos da história assinalam aos diferentes programas.

Senão, poder-se-ia achar paradoxal que interesses possam ser vítimas de sua própria ideologia. Se se esquecesse que práticas e interesses são limitados e *raros*, tomar-se-ia o imperialismo ateniense e o imperialismo hitlerista como dois exemplos de imperialismo eterno e então o racismo hitleriano não seria mais do que uma cobertura ideológica, variada, certamente, mas isso o que importa? Sendo a única função do racismo a de justificar o totalitarismo ou o fascismo, ele será apenas uma superstição ou uma hipocrisia. Viríamos então constatar com surpresa que Hitler, com seu racismo, comprometeu às vezes o sucesso de seu imperialismo totalitário. A verdade é mais simples: Hitler se limitava a pôr em prática suas idéias racistas, que eram o que lhe interessava; Jackel e Trevor-Roper demonstraram que ele tinha realmente como objetivo de guerra aniquilar os judeus e retomar a colonização germânica dos países eslavos. Russos, judeus e bolcheviques eram realmente a mesma coisa para ele e não supunha estar comprometendo sua vitória sobre os últimos perseguindo os dois primeiros... Por ser "interessado", não se é por isso racional; mesmo os interesses de classe são filhos do acaso.

Já que interesses e verdades não provêm "da" realidade nem de uma poderosa infra-estrutura, mas se limitam conjuntamente por programas de acaso, seria conceder-lhes honra em demasia pensar que sua eventual contradição é perturbadora: não há ver-

dades contraditórias num mesmo cérebro, mas apenas programas diferentes, que encerram cada uma verdades e interesses diferentes, ainda que essas verdades levem o mesmo nome. Conheço um médico que, homeopata com paixão, tem contudo a sabedoria de prescrever antibióticos quando a enfermidade é grave: ele reserva a homeopatia para os casos anódinos ou desesperados; sua boa-fé é inabalável, eu garanto: ele tem vontade de se encantar com remédios não conformistas, de uma parte, e, de outra, considera que o interesse do médico e o do enfermo é que a enfermidade sare. Estes dois programas não têm nada de contraditório nem mesmo de comum e a contradição aparente não é senão na letra das verdades correspondentes, quer se seja homeopata, ou não. Mas as verdades não estão inscritas como estrelas sobre a abóbada celeste: são a pequena esfera de luz que aparece no extremo da luneta de um programa, de tal modo que a dois programas diferentes correspondem evidentemente duas verdades diferentes, mesmo que seu nome seja o mesmo.

O que tem um certo interesse para a história das crenças. Nosso espírito não se mortifica quando, parecendo se contradizer, muda sub-repticiamente de programa de verdade e de interesse, como ele o faz sem cessar; isto não é ideologia; é a nossa maneira mais habitual de ser. Um romano que manipula a religião de Estado conforme os interesses políticos pode ser tão de boa-fé quanto meu amigo homeopata; se for de má-fé, o será no fato de não acreditar num de seus dois programas, embora o utilize, mas não no fato de acreditar em duas verdades contraditórias. Além disso a má-fé não está sempre do lado que se pensa; o nosso romano pode ser sinceramente piedoso; se ele afeta um escrúpulo religioso no qual pouco acredita, a fim de interromper uma reunião eleitoral onde o povo arrisca votar mal, isso não prova que ele não acredite em seus deuses, mas antes disso que não acredita na religião de Estado e a considera como uma impostura útil inventada pelos homens. Mais provavelmente ainda, pensará que é necessário defender todos os valores conjuntamente religião ou pátria, e que uma razão nunca é ruim quando apóia a boa causa.

Nossa vida cotidiana compõe-se de um grande número de programas diferentes e a impressão de mediocridade cotidiana

surge justamente desta pluralidade que, em certos estados de escrúpulo neurótico, é sentida como uma hipocrisia; passamos sem cessar de um programa para outro, como se muda de comprimento de onda no rádio, mas nós o fazemos sem sabê-lo. Ora, a religião é apenas um só destes programas e age pouco nos outros.

Como diz Paul Pruyser no seu *Dynamic Psychology of Religion,* a religião não ocupa, num dia, senão a menor parte dos pensamentos de um homem religioso, e se diria outro tanto dos pensamentos de um esportista, de um militante ou de um poeta. Ela ocupa uma estreita faixa, mas a ocupa sincera e intensamente. O autor destas linhas teve há tempos uma indisposição com os historiadores das religiões: eles lhe pareciam, às vezes, fazer de seu objeto uma idéia monolítica, quando o pensamento não é uma pedra cristalizada, e dar à religião uma predominância efetiva sobre as outras práticas, tão grande quanto a importância que a religião tem teoricamente. Ao passo que o cotidiano desmente essas nobres ilusões: a religião, a política ou a poesia por mais que sejam as coisas mais importantes — quer neste mundo, quer no outro —, não deixam de ocupar um lugar estreito na prática e toleram com tanto maior facilidade o fato de se verem aí contestados que a contradição lhes é geralmente insensível. Nisso não são menos sinceras e intensas: a importância metafísica ou a sinceridade individual de uma verdade não se mede pela estreiteza de seu comprimento de onda; tanto mais que nós falamos de verdades no plural e acreditamos que a história das religiões tem alguma coisa a ganhar com isso.

Sente-se mais à vontade para estudar as crenças, religiosas ou não, quando se compreende que a verdade é plural e analógica. Esta analogia do verdadeiro faz com que a heterogeneidade dos programas passe despercebida: estamos sempre dentro da verdade quando mudamos desprevenidamente o comprimento de onda; nossa sinceridade fica íntegra quando esquecemos os imperativos e costumes da verdade de há cinco minutos, para adotar os da nova verdade.

As diferentes verdades são todas verdadeiras para nós, mas não pensamos nelas com a mesma parte de nossa cabeça. Em *Das Heilige,* Rudolf Otto analisa de passagem o medo dos fantasmas. Precisamente: se pensássemos nos fantasmas com o mesmo espírito que nos faz pensar nos fatos físicos, não teríamos medo, ou, pelo menos, não da mesma maneira; teríamos medo como temos de um revólver ou de um cão bravo, enquanto que o medo de fantasmas é medo diante da intrusão de um outro mundo. De minha parte, considero os fantasmas como simples ficções, mas não deixo de comprovar sua verdade: tenho deles um temor quase neurótico e os meses que passei fazendo triagem de papéis de um amigo morto foram um longo pesadelo; no momento mesmo em que datilografo estas frases, uma crista de terror começa a se elevar sobre minha nuca. Nada me tranqüilizaria mais que aprender que os fantasmas existem "realmente": eles seriam então um fenômeno como os outros, que se estudaria com os instrumentos adequados, câmara ou registrador Geiger. Eis porque a ficção científica, longe de me causar temor, me tranqüiliza deliciosamente.

Isto é fenomenologia? Não: história, e duplamente. Deve-se realmente a Husserl, na *Erfahrung und Urteil,* uma descrição sugestiva do que ele chama de mundo do imaginário: o tempo e o espaço dos contos não são aqueles que ele chama de mundo da experiência real e a individuação permanece aí inacabada; Zeus não é senão uma figura de conto, sem verdadeiro estado civil, e seria absurdo se perguntar se seduziu Dânae antes ou depois de ter seduzido Leda.

Só que Husserl, muito classicamente, estima que existe um chão trans-histórico de verdade. Ora, *primo,* mostra-se pouco histórico distinguir, da experiência, um mundo do imaginário cuja verdade seria não apenas diferente, mas menor; *secundo,* o número e a estrutura dos mundos experienciais ou imaginários não são uma constante antropológica, mas variam historicamente. A verdade só tem de constante sua pretensão de ser e essa pretensão não é senão formal; seu conteúdo de normas depende das sociedades ou melhor, na mesma sociedade, há várias verdades que, por serem diferentes, são tão verdadeiras umas quanto as outras. O que quer dizer imaginário? O imaginário é a realidade dos outros, da mesma forma que, conforme uma expressão de Raymond Aron, as ideologias são as idéias dos outros. "Imaginário"

não é um termo de psicólogo ou de antropólogo, diferentemente de "imagem", mas um julgamento dogmático sobre certas crenças de outrem. Ora, se nosso propósito não é o de dogmatizar sobre a existência de Deus ou dos deuses, deveremos nos limitar a constatar que os gregos consideravam seus deuses como verdadeiros, embora esses deuses tenham existido para eles num espaço-tempo secretamente diferente daquele em que viviam seus fiéis. Esta crença dos gregos não nos obriga a acreditar em seus deuses, mas ela diz muito sobre o que é a verdade para os homens.

Sartre dizia que o imaginário é um *analogon* do real; poder-se-ia dizer que o imaginário é o nome que damos a certas verdades e que todas as verdades são analógicas entre si. Estes diferentes mundos de verdade são eles próprios objetos históricos e não constantes da psique; Alfred Schutz tentou levantar uma lista filosófica destes diferentes mundos, e pode-se ler, em seus *Collected Papers*, seus estudos cujos títulos exprimem muito bem o assunto: "Sobre realidades múltiplas" e "Dom Quixote e o problema da realidade". Quando um historiador os lê, sente uma ligeira decepção: as realidades múltiplas que Schutz descobre na psique são aquelas nas quais nosso século acredita, mas um pouco desbotadas, um pouco vagas, o que lhes dá um ar de eternidade; esta fenomenologia é a história contemporânea que se ignora a si mesma e aqui em vão procuraríamos um lugar para as crenças míticas dos gregos.

Schutz não deixa de ter o mérito de afirmar a pluralidade dos nossos mundos, que os historiadores da religião às vezes desconhecem. Consideremos uma outra destas *langue de bois* que servem de ideologia entre os antigos: a divinização dos soberanos. Os egípcios consideravam seu faraó como um deus, os greco-romanos divinizavam seus imperadores mortos ou vivos, e lembramos que Pausânias via apenas uma "vã adulação" nestas apoteoses. Acreditava-se nelas verdadeiramente? Um fato mostra até onde vai nossa duplicidade conosco mesmos: enquanto os imperadores eram deuses e os arqueólogos encontraram dezenas de milhares de ex-votos consagrados aos diferentes deuses por cura, feliz retorno, etc., não existe todavia um único ex-voto consagrado a um imperador-deus; quando os fiéis tinham necessidade

de um verdadeiro deus, não se dirigiam ao imperador. E, no entanto, provas não menos surpreendentes mostram que os mesmos fiéis consideravam o soberano como um personagem mais do que humano, uma espécie de mago, de taumaturgo.

Será vão nos obstinarmos em decidir qual era "o" verdadeiro pensamento destes homens e não é menos inútil querer resolver estes pensamentos contraditórios atribuindo um à religião popular e o outro à classe social privilegiada. Os fiéis não consideravam seu senhor todo-poderoso como um homem ordinário e a hipérbole oficial que fazia deste mortal um deus era verdadeira em espírito: correspondia à sua devoção filial e, sobre as asas deste verbalismo, experimentavam mais vigorosamente ainda este sentimento de dependência; a ausência do ex-voto prova, porém, que não tomavam a hipérbole literalmente. E eles sabiam também que o seu amo sublime era ao mesmo tempo um pobre homem, da mesma forma que em Versalhes se adorava o Grande Rei e mexericavam sobre os seus menores gestos. Nos contos populares do antigo Egito, G. Posener mostrou que o faraó não é mais do que um potentado banal e às vezes ridículo. Isto não impede que, neste mesmo Egito, intelectuais, teólogos, elaborassem uma teologia faraônica onde o faraó não é divinizado por simples hipérbole ou deslize metonímico. Esta doutrina foi "uma descoberta intelectual, fruto de raciocínios metafísicos e teológicos", escreve François Daumas, que a qualifica, com uma expressão contraditória e engenhosa, de realidade verbal; por que não? Os textos constitucionais dos séculos XIX e XX, a Declaração dos Direitos do Homem ou o marxismo oficial não são menos reais e não menos verbais. Na Grécia e em Roma, em compensação, a divindade dos imperadores nunca se tornou objeto de uma doutrina oficial e o ceticismo de Pausânias era habitual entre os intelectuais, ou entre os próprios imperadores, que às vezes eram os primeiros a rirem de sua divindade.

Tudo isto é efetivamente história, uma vez que mitos, apoteoses ou Declaração dos direitos, imaginários ou não, não foram menos forças históricas e uma vez que está datado um mundo imaginário onde os deuses podem ser mortais e são machos ou fêmeas: ele é anterior ao cristianismo. É também história por

uma terceira razão: porque estas verdades não são senão a roupagem de forças, são práticas e não luzes; quando os homens dependem de um homem todo-poderoso, eles o enxergam como um homem e vêem nele um simples mortal, conforme a visão dos criados de confiança, mas eles o enxergam também como seu amo e o vêem também como um deus. A pluralidade das verdades, chocante para a lógica, é a conseqüência normal da pluralidade das forças. O caniço pensante se orgulha humildemente de opor sua fraca e pura verdade às forças brutas, enquanto que esta verdade é ela mesma uma dessas forças; o pensamento pertence ao monismo infinitamente pluralizado da vontade de poder. Forças de toda espécie: poder político, autoridade dos profissionais do saber, socialização e instrução. E é porque o pensamento é uma força que ele não se distingue da prática como a alma se distingue do corpo: ela faz parte dele; Marx falou de ideologia para salientar bem que o pensamento era ação e não pura iluminação, porém, materialista ao velho estilo, atrelou a alma ao corpo, ao invés de nem mesmo diferenciá-los, e de considerar a prática em bloco; o que obrigou os historiadores a exercícios dialéticos (a alma reage sobre o corpo) para consertar esta bagunça.

A verdade está balcanizada por forças e bloqueada por forças. A adoração e o amor ao soberano são esforços ineficazes para superar a submissão: "porque eu o amo, então ele não me quer mal". (Um amigo alemão contou-me que seu pai tinha votado a favor de Hitler para se acalmar; porque eu voto nele, judeu que sou, eis que no fundo ele pensa como eu.) E, se o imperador se fazia, ou, mais freqüentemente, se deixava adorar, isto servia como "informação de ameaça", visto ser adorável, que ninguém se atreva a contestar a sua autoridade. Os teólogos egípcios que elaboraram toda uma ideologia do rei-deus bem deviam ter algum interesse para fazê-la, mesmo que fosse o de forjar um romance de exaltação. Durante o nosso *Antigo Regime,* acreditava-se, queria-se acreditar na bondade do rei, uma vez que todo o mal não vinha senão dos ministros; não sendo assim, devia-se desesperar de tudo, posto que não se podia enxotar o rei como se enxota um simples ministro. Como se vê, a causalidade está sempre ativa, mesmo entre os pretensos "causados": o senhor não

inculca uma ideologia ao escravo, basta-lhe mostrar-se mais poderoso do que ele; o escravo fará o que puder para reagir, forjando-se até uma verdade imaginária. O escravo procede ao que Léon Festinger, psicólogo instrutivo, pois nascido espertalhão, chama de uma redução da dissonância.

Psicologia, com efeito, pois freqüentemente a contradição das condutas torna-se observável e trai o movimento de forças subjacentes; a má consciência e a má-fé afloram, ou o farisaísmo; a vida cotidiana está repleta disso e toda uma psicologia anedótica permitirá que finalizemos mais rapidamente no tom menor. Como as forças são a verdade das verdades, sabemos apenas o que nos deixam saber: ignoramos sinceramente o que não temos o direito de aprender. "Nunca confesse", aconselhava Proust ao autor de *Corydon;* assim ninguém verá o que é tão evidente, pois a justiça dos salões só aceita as confissões e reprova aquele que se institui em inquisidor de seus pares. Os maridos enganados são igualmente cegos porque eles não têm o direito de suspeitar de sua mulher sem indício de prova; só lhes resta ignorar, enquanto um fato não cair sob seus olhos. Mas eles ignoram demasiado: admite-se que se calem.

Há, em *Tristan* do velho Béroul, um episódio que nos deixa pensativos. Isolda abandonou o rei Marc e fugiu com Tristão para a floresta. Depois de três anos, os dois amantes acordam uma manhã sem sentir mais nada um pelo outro: o filtro de amor, em cujos efeitos eternos Béroult não acredita, esgotou sua força; Tristão decide que o mais conveniente é que Isolda retorne para junto de seu marido. Ele a entrega então a Marc, desafiando em duelo judiciário a qualquer um que ousasse pretender que ele alguma vez tocou Isolda; ninguém aceitou o desafio e a inocência da rainha ficou incontestável. O que pensava disso Béroul ou seu público? Nada pode aqui substituir o texto e seu insondável candor.

Béroul percebe bem que, como amante ciumento, Marc sabia de tudo, mas que como marido e rei, não tinha o direito de saber. Em Marc e em Béroul, este conflito se desenrola na consciência, ou melhor, num nível, situado justamente mais abaixo da

consciência — onde sabemos muito bem de que coisa não devemos nos tornar conscientes: maridos enganados ou pais cegos percebem de longe o que não devem ver e o tom de voz furioso e angustiado com o qual simulam rapidamente uma defesa não deixa nenhuma dúvida sobre sua lucidez inconsciente. Desta cegueira à má-fé e ao palavrório dos salamaleques, todas as graduações psicológicas são concebíveis; entre os gregos, em matéria de mitos, era a mesma coisa a partir de Isócrates: Platão revelou um estado de consciência desconfortável, quando disse no livro VII das *Leis* que tem duas razões para acreditar que as mulheres são aptas para o ofício das armas: "De um lado, tenho fé num mito que se narra", o das amazonas, "e por outro lado, sei (pois tal é a expressão) que nos dias atuais", as mulheres da tribo dos sauromatas praticam o tiro ao arco. Isto posto, as anedotas psicológicas são uma coisa e a imaginação constituinte outra: apesar de sua má consciência, ou melhor, por causa dela, Platão não manda os mitos às favas, mas procura seu inegável núcleo de verdade, já que esse era o programa do qual estava prisioneiro, e com ele todos os seus contemporâneos. Resta que só se sabe (ou só se acredita; é o mesmo) do que se tem o direito de saber: a lucidez permanece prisioneira desta relação de força, que de bom grado se confunde com maior competência. De onde um certo número de casos figurados. Vimos já que é importante *saber que as opiniões estão divididas* e isto conduz à balcanização de cada cérebro; a menos que se cultive o desrespeito como método heurístico, não se condena com uma expressão aquilo em que muitos acreditam, e de uma só vez, também não se condena em pensamento: acredita-se nele um pouco por si mesmo. Não é menos importante *saber que se pode saber;* Raymond Ruyer escreveu em alguma parte que, para fabricar, por sua vez, uma bomba atômica, os russos não tinham absolutamente necessidade de espionar os americanos; bastava-lhes saber que era possível fabricar uma, o que eles sabiam desde que sabiam que os americanos tinham-na feito. Toda a superioridade dos "herdeiros" culturais está aqui; vê-se isso, por contraste, no caso dos autodidatas. O que é decisivo para estes não é que lhes sejam indicados bons livros, mas que lhes sejam indicados por autodidatas

como eles; então eles estimarão possível compreender esses livros, pois seus semelhantes os compreenderam. Um herdeiro é alguém que sabe que não existem arcanos: julga-se capaz de fazer tanto quanto seus pais conseguiram fazer, e se existissem arcanos, seus pais teriam tido acesso a eles. Pois é fundamental *saber que outros sabem,* ou, ao contrário, saber que não há nada a mais para saber e que não existe, fora do pequeno campo de conhecimentos que se possui, uma zona minada onde só outros, mais competentes, podem se aventurar; se acreditamos que existem então arcanos que apenas outros conhecem, a busca e a invenção ficam paralisadas: não ousamos caminhar sozinho.

Numa visão piegas das coisas, a distribuição social do saber (todo mundo não sabe tudo e cada um se beneficia da competência dos outros) atinge efeitos tão neutros e benéficos quanto a troca de bens no mercado perfeito dos economistas; o que haveria de mais inocente, de mais desinteressado, que o conhecimento da verdade? Ela é o contrário das relações brutais. É verdade que existem competências e competências. No livro IV das *Leis,* desta feita, Platão opõe o saber servil do escravo do médico, que aplica sem os compreender os procedimentos a ele ensinados pelo seu dono, e a verdadeira competência do homem livre, do médico, que sabe o porquê destes procedimentos, e que, tendo seguido estudos liberais, "conhece conforme a natureza". Realmente é verdade que os longos estudos dos nossos engenheiros e médicos lhes permitem compreender a razão das técnicas que aplicarão, e conseqüentemente, talvez, inventar novas; não é menos verdadeiro, e talvez ainda mais verdadeiro, que o verdadeiro mérito destes estudos é dar-lhes confiança na sua legitimidade: são os senhores em seu domínio, têm o direito de falar e os demais só devem escutar. Não estão paralisados pela idéia de uma competência oficialmente superior.

Pausânias sem conseguir escapar de seu programa

Mas quanto a Pausânias, ele acredita nos mitos cultuais que relata em cada página? No final de sua obra, como se recorda, nos revela que até esse momento tinha considerado como ingenuidades um grande número de lendas que os gregos lhe haviam contado sobre os deuses; no entanto, tinha-as relatado, criticando-as às vezes, como sabemos, ou não as criticando, e este segundo caso era de longe o mais freqüente. Aceitava tudo o que não criticava e era uma alma crédula, ou então era um espírito voltairiano que demolia alguns mitos para abalar todos eles? Retomaremos o estudo da "questão Pausânias", pois ela tem o interesse de ser complicada e mostra ao mesmo tempo a estreiteza do programa no qual se debatiam os espíritos mais sinceros. Pois é isto que acontece com Pausânias na última parte de sua obra.

Para preservar a clareza, é melhor começarmos por um resumo das nossas conclusões. Pausânias tem um racionalismo, mas não é o nosso; por outro lado, ele é ora historiador, que relata o que realmente aconteceu, ora filólogo, cuja tarefa é relatar o que se diz. Longe de ser voltairiana, sua crítica dos mitos prova que ele se fazia uma idéia elevada dos deuses; por isso condenava em si mesmo, por piedade, a maior parte das lendas que relatava. Com a ressalva de que, mais filólogo do que historiador, freqüentemente as relata sem julgá-las; melhor ainda, entra no jogo e se coloca no ponto de vista mitográfico, à maneira dos nossos

historiadores da filosofia que vêem e julgam todas as coisas a partir da visão do pensador que eles estudam, inclusive os detalhes mais ou menos coerentes da doutrina desse pensador. Quanto à história lendária, às genealogias, relata-as fielmente, mas só acredita nas grandes linhas; o que ele guarda em seu crivo é completamente comparável ao que Tucídides retinha na sua *Arqueologia;* as invenções genealógicas e aitiológicas, que só enganam os que haviam desejado se encantar, o escandalizam menos que os despropósitos sobre os deuses. Tal é a sua atitude até o fim do livro VII. Ela subsiste nos três últimos livros, depois de ter encontrado na Arcádia uma estrada de Damasco, mas se pergunta daí em diante se às vezes não há uma verdade alegórica ou mesmo literal nas lendas que primeiramente o haviam escandalizado. Nada de tudo isto surpreenderá os nossos leitores, mas, como Pausânias é um autor reservado e de um humor fino, nem sempre é fácil de desemaranhar. Pausânias tem personalidade (bem mais do que um Estrabão, por exemplo).

Duas ou três vezes, a pena lhe caiu das mãos;[175] "deixemos o mito de lado", escreve então, e, recusando-se a relatar a fábula de Medusa, dá duas versões racionais, entre as quais não sabe escolher: Medusa foi uma rainha morta na guerra, Medusa foi uma besta monstruosa como ainda pode se ver no Saara, conforme o testemunho de um historiador cartaginês. Racionalização política ou física dos mitos. Três ou quatro outras vezes, ele se diverte;[176] vê-se em Mantinéia um cervo, agora bem velho, com um colar onde se lê: "Fui capturado por Agapenor quando ele partia para a guerra de Tróia"; isto prova que os cervos vivem ainda mais tempo que os elefantes. Humor que encobre alguma exasperação[177] de ver os helênicos tão ingênuos quanto os bárbaros. Acabará por confessar[178] que as fábulas lhe parecem depender de uma pura e simples ingenuidade e se recusa de vez em quando a empenhar sua responsabilidade:[179] "Repito o que dizem os gregos", escreve então.

Na grande maioria dos casos, porém, ele se abstém de julgar: limita-se a relatar o que os gregos dizem, de fato, e esse era, há muito tempo, um programa específico de verdade atrás do qual Pausânias podia se abrigar, quaisquer que fossem seus sentimen-

tos pessoais. Descobre-se qual era este programa quando se lê o que escreve Denys de Halicarnasso, em seu *Julgamento sobre Tucídides,* dos historiadores do século quinto: "Eles só têm um objetivo, sempre o mesmo: levar ao conhecimento de todos os homens tudo o que puderam colher em matéria de lembranças próprias de cada cidade e que as pessoas do lugar tinham conservado ou cujos monumentos estavam consagrados nos santuários; não acrescentam nada e não cortam nada; entre essas lembranças havia mitos nos quais se acreditou ao longo dos séculos, assim como aventuras romanescas que hoje parecem bem pueris". Estes velhos historiadores não recolhiam as tradições locais sem acreditar nelas, como fazem nossos folcloristas, mas também não se abstinham de condená-las por respeito às crenças estrangeiras; consideravam-nas como verdades, mas verdades que não lhes pertenciam, não mais do que a ninguém: elas pertenciam às pessoas da região; pois os habitantes do lugar são os melhor situados para saber a verdade sobre si mesmos, e sobretudo esta verdade sobre a sua cidade lhes pertence com o mesmo direito que a cidade à qual ela se refere. É uma espécie de princípio de não ingerência nas verdades públicas de outrem.

Seis séculos depois, Pausânias podia ainda imitar sua neutralidade porque os mitos conservavam ainda e conservarão sempre uma dignidade cultural elevada. A fábula não era folclore, não mais do que os concursos atléticos, no Olimpo ou alhures, não eram bons espetáculos para a plebe: [180] eram costumes nacionais. Há muitas definições possíveis do folclore e uma delas não o caracteriza com base em critérios internos, mas a partir do fato de que ele é expulso para fora do círculo de uma cultura que se considera a si própria como sendo a boa e a verdadeira. Quanto a Pausânias, não rejeita as tradições nacionais que constituíam os mitos. Respeita também a sua especialidade, pois sua vocação é a de reunir as curiosidades, lendas e monumentos de cada cidade, e se tem má consciência e pouca elegância quando se ironiza sobre o que se estuda. Por isso molha a sua pena no tinteiro de seus autores e entra no seu jogo. Acontece que ele declara com freqüência que tal versão de uma lenda é mais provável que tal outra; poupemo-nos de acreditar sempre que está falando em

seu próprio nome: [181] fala como filólogo que se coloca na perspectiva de seu autor e lhe aplica seus critérios de autor.

À crítica racionalista dos mitos sucede então uma crítica de coerência interna. Os habitantes de Feneus dizem que Ulisses, que tinha perdido seus cavalos, os reencontrou passando por lá e que construiu a Poseidon uma estátua de bronze; é plausível acreditar na lenda, mas não na estátua, pois não se sabia ainda fundir o bronze no tempo de Ulisses.[182] As duas críticas às vezes se justapõem. A lenda de Narciso, morto por ter amado seu próprio reflexo, dando origem à flor que leva seu nome, supõe "uma total ingenuidade", porque não é natural que um rapaz já bem crescido não saiba distinguir a realidade de seu reflexo e porque o narciso existia há muito tempo antes; cada um sabe que Core brincava com eles, no prado onde Hades a surpreendeu e a seqüestrou.[183] Quando Pausânias aplica, assim, a um mito a necessidade de coerência interna à qual obedece a realidade, não se poderia concluir que ele acredita na historicidade deste mito: quantos filólogos, que não acreditam na historicidade de Trimalcião ou de *lady* Macbeth, não confundem também realidade e ficção e forçam Petrônio e Shakespeare a fazerem concorrência com o registro civil: [184] eles querem determinar em qual estação aconteceu o banquete na casa de Trimalcião e resolver as contradições do texto, onde figuram frutas de diversas estações; querem estabelecer quantos filhos tinha exatamente *lady* Macbeth. Pausânias não acredita por este motivo na realidade de Hades e na historicidade do rapto de Core; vimos acima que, segundo ele, "não se deve imaginar que os deuses tenham uma morada embaixo da terra".

Pausânias, como filólogo, aceita tacitamente todas as lendas que não critica, mas como homem as recusa. Calisto, amante de Zeus, não foi metamorfoseada em constelação, uma vez que os habitantes da Arcádia mostram a sua tumba: eis a exigência de coerência interna e é o filólogo quem fala; "repito aqui o que dizem os gregos", tinha primeiramente estabelecido: eis que transparece o homem que toma suas distâncias a respeito de uma lenda ridícula e ímpia; concluir-se-á daí então que Zeus se limitou a dar à constelação o nome de Calisto: eis o historiador raciona-

lista que se coloca às ordens do filólogo e que dá uma interpretação confiável de um mito em cuja historicidade não acredita como homem.[185] Pausânias tem um pensamento límpido e uma escritura sutil.

É por piedade que Pausânias não acredita em quase nenhuma das lendas que ele recolhe fielmente; dissociemos a "desmitologização" da falta de religiosidade. Nessa época, a incredulidade não se reconhecia na crítica dos mitos, mas na dos oráculos: Cícero, Oinomaos e Diogeniano[186] não são de certo almas piedosas; ridicularizando os oráculos, não pretendiam de modo algum desculpar os deuses. Quanto a Pausânias, ele acredita nos deuses e mesmo nos seus milagres: a "epifania" da divindade em Delfos, na época da invasão galatéia, é para ele um fato indubitável.[187]

A pequena revolução que se produziu em Pausânias, por ocasião de suas pesquisas sobre as antiguidades da Arcádia, consistiu em se dar conta que certas lendas, longe de caluniar os deuses, poderiam ter um sentido elevado.[188] Tinha-lhe já ocorrido de aceitar a interpretação "física" (como se dizia) dos deuses; visitando o santuário de Aegium, havia encontrado um fenício que lhe tinha dito que Asclépio era o ar, Apolo o sol, porque ar e sol trazem saúde[189] e ele tinha concordado. Mas, enquanto estuda a Arcádia, enxerga além disso a possibilidade de uma exegese alegórica, visto que os sábios de outrora "tinham o costume de falar por enigmas". A surpreendente história contada pelos arcádios, de Réia dando a Cronos, para enganá-lo, um potro e salvando assim Poseidon desse pai cruel, não deve ser um disparate:[190] ela tem algum sentido profundo, físico ou talvez tecnológico. Tal foi o primeiro passo: deixar de se ater à letra dos mitos.

O segundo foi mais impressionante: renunciar ao princípio das coisas atuais e admitir que nos tempos míticos as condições poderiam ter sido diferentes das nossas. De fato, uma lenda arcádia dizia que Licaon, por ter sacrificado a Zeus uma criancinha, foi metamorfoseado em lobo, "e este relato me convenceu", escreve Pausânias, "pois os arcádios o relatam há muito tempo e para eles tem verossimilhança. Com efeito, os homens desta época eram os hóspedes dos deuses e partilhavam suas refeições, em

virtude de sua justiça e de sua piedade;[192] a recompensa ou a cólera provinham dos deuses sem equívoco, conforme eles eram bons ou injustos"; de modo que se viu, nesses tempos distantes, homens elevados à posição dos deuses. Por que não? Um espírito pouco supersticioso, Epicuro,[193] persuadido de que o mundo datava apenas de ontem e estava ainda em plena arrumação (não é senão nesse sentido que ele acredita no "progresso"), concluía daí que em poucos séculos tinha passado por transformações consideráveis; admitia então que os homens de outrora, mais vigorosos que os de hoje, tinham olhos suficientemente bons para perceber os deuses em pleno dia, enquanto nós não conseguimos mais captar as emissões de seus átomos a não ser através da via do sonho.

O próprio Pausânias, como se vê, põe expressamente a sua evolução em relação com o que aprendeu na Arcádia e acredita na lenda de Licaon porque a tradição dela é muito antigo;[194] ela não é uma dessas fantasias que vêm depois, para recobrir a verdade originária. É necessário lembrar primeiramente que Pausânias não é supersticioso, mas de nenhum modo sem religião, passando por cima de três ou quatro séculos de mitologia que se tornou escolar, retomou um contato, livresco mas não banal, com a vida local das lendas desconhecidas; é um escarafunchador de bibliotecas e os velhos livros fazem-no sonhar. A Arcádia, também: essa região rude, pobre, tão pouco idílica, pelo seu arcaísmo tinha já levado Calímaco a sonhar e passava por nada ter alterado dos seus costumes e crenças originárias. Pausânias é muito sensível ao arcaísmo, que se aproxima da verdade. Há uma prova curiosa disso; desde seus trabalhos de juventude sobre Atenas, Pausânias[195] deu muito valor aos hinos de um certo Pamfos, que os modernos situam na época helenística e que Pausânias acreditava ser mais antigo do que o próprio Homero; ei-lo pensando agora que é junto aos arcádicos que Pamfos na ocasião tinha-se instruído. Enfim, fatigado do despropósito de tantos mitos, mas não podendo supor, bom grego que era, que fosse possível mentir completamente, Pausânias acabou admitindo ora que os mitos diziam a verdade por alegorias e enigmas, ora que eles diziam mesmo a verdade literal, sendo tão antigos que não se podia

suspeitar de estar deformados pela mentira. Revolução espiritual? Não sei; evolução perfeitamente lógica, certamente.

Evolução que fica na linha do pensamento grego desde Tucídides e Platão; na sua piedade como nas suas inquietações, Pausânias permanece um clássico e nele nada faz pressentir o neoplatonismo e a religiosidade futura. Pausânias não é por esse motivo um autor fácil e devo confessar minhas incertezas ao leitor: embora os fios da trama complicada que tece o nosso autor se deixem desembaraçar-se, é difícil decidir, nos detalhes, se ele fala por própria conta ou apenas como filólogo. Eis que os arcádios, sim, os arcádios, narram-lhe que o combate dos deuses e dos gigantes aconteceu em seu país, às margens do Alfeu; irá acreditar nestas fábulas de gigantes, das quais Xenáfanes já nem queria mais ouvir falar? Ele cita os argumentos tirados da história natural, discute largamente;[196] faz o jogo ou acredita nisso realmente? Eu renuncio a tomar uma decisão sobre isso. Em outra ocasião,[197] mostram-lhe na Queronéia o cetro de Agamenão, que tinha sido forjado por Hefestos em pessoa, como narra a *Ilíada;* ele discute longamente esta relíquia, baseando-se em critérios de datação estilística, elimina outras obras pretensas de Hefestos e conclui: "As verossimilhanças permitem apenas que este cetro seja uma obra de Hefestos". Se esta passagem não pertencesse ao livro IX, ver-se-ia aí uma atitude de filólogo que simula acreditar em tudo, mas com uma ponta de humor. No entanto, como Pausânias nos disse no livro VIII que nesses séculos distantes os deuses se misturavam aos homens, não sei o que pensar. E não sei mais o que pensar num terceiro caso,[198] a genealogia dos reis da Arcádia, pois quando fala de história, Pausânias tem a mesma sinceridade e as mesmas astúcias de quando fala das lendas religiosas. Passemos ao largo e confessemos que ele o faz de propósito: este grego que foi considerado como um compilador, por um Baedaker, se diverte em mergulhar-nos na dúvida, como Valéry ou o falecido Jean Paulhan. Digamos melhor: como Calímaco, pois o humor alexandrino era isso.

Pausânias historiador: seu método é o mesmo que para os mitos religiosos e as nossas dúvidas, às vezes as mesmas (a genealogia dos reis da Arcádia...); toma a seu cuidado uma outra

ladainha, a dos reis da Acaia? Em religião, acredita nas divindades, mas não na mitologia, e em história acredita na autenticidade global dos tempos heróicos. Só que sua globalidade não é a nossa, é a de Tucídides, quando este escreve que Heleno deu seu nome aos helenos e que Atreu, que era tio de Euristéia, adulava o povo e se tornou rei; o que é autêntico, são as personagens principais e os fatos de ordem política. E os nomes próprios.

Há efetivamente uma passagem onde se acredita, enfim, discernir o que Pausânias pensa e precisamos citá-lo[199] para finalizar mais rapidamente: "A etnia dos beócios, como tal tira o seu nome de Boiotos, *que se diz* filho de Itono e da ninfa Melanipa, e neto de Anfictião; se considerarmos os nomes de suas diferentes cidades, os beócios os tiram de homens e sobretudo de mulheres. Os habitantes de Platéia, em compensação, *pelo que me parece,* são de origem autóctone; seu nome vem de Platéia, *que se considera* filha do rio Asopo. *É claro* que de fato eles também primitivamente tiveram reis: o regime monárquico estava generalizado na Grécia; mas, como reis, os plateus só conheciam Asopo e antes dele, Citerão; *eles dizem* que o segundo dá seu nome à montanha e o primeiro, ao rio. *Eu acredito,* de minha parte, que Platéia, da qual sua cidade tira seu nome, era filha do rei Asopo, e não do rio Asopo. "Se quiser saber o passado de uma cidade, pergunta-se aos habitantes do lugar, esperando que eles tenham conservado a lembrança detalhada da cidade, e não se vê razão para se duvidar dessas lembranças da cidade, salvo puerilidades, ninfas e rios-pais, o que se retificará facilmente. Tito Lívio não duvidava da autenticidade da lista dos reis de Roma (só duvidava das fábulas falsas anteriores a Rômulo); por que Pausânias teria duvidado das listas reais da Arcádia e mesmo da Acaia?

Algumas outras verdades: a do falsário e a do filólogo

Não, ele não duvidava destas listas imaginárias, que faziam tantas vítimas, a começar pelo seu próprio inventor. Esta historiografia de falsários sinceros é tão estranha que é necessário que nos detenhamos aqui: iremos ver que, se entramos neste problema do falsário, torna-se impossível distinguir entre o imaginário e o real.

De todos os pensamentos um tanto estranhos e que examinamos desde o começo deste livro e que compõem o que se convencionou chamar de razão helênica, o mais estranho, é sem dúvida este, onde a ficção atinge seu materialismo mais rude; como determinar que um rei se chamava Ampyx? Por que este nome de preferência a um milhão de outros? Existiu então um programa de verdade onde era admitido que qualquer um, Hesíodo ou algum outro, dizia a verdade quando recitava os nomes próprios que tinham-lhe passado pela cabeça, bem como os devaneios mais desenfreados, *à la* Svedenborg. Entre essas pessoas, a imaginação psicológica é fonte de veracidade.

Esta atitude, normal num fundador de religião, também não é demasiado incompreensível num historiador. Os historiadores são apenas profetas às avessas e eles acolchoam e reanimam à força de imaginação suas predições *post eventum;* isto se chama "retrodicção" histórica ou "síntese", e esta faculdade imaginativa é o autor das três quartas partes de toda página de história,

sendo que o último quarto provém dos documentos. E há mais. A história é também um romance, com fatos e nomes próprios, e vimos que se considera como verdadeiro tudo o que se lê enquanto se lê; só será considerado ficção depois, e ainda é necessário que se pertença a uma sociedade na qual a idéia de ficção exista.

Por que um historiador não inventaria os nomes de seus heróis? Um romancista o faz realmente. Nem um nem outro inventam, propriamente dito: descobrem na sua cabeça um nome no qual não pensavam. Assim, o mitógrafo que inventou a lista dos reis da Arcádia nela descobria uma realidade estranha, que não tinha colocado ali deliberadamente e que lá não estava anteriormente; ele estava no estado de espírito em que se encontra um romancista quando "seus personagens lhe escapam". Podia abandonar-se a esta realidade, porque então não se tinha o costume de perguntar aos historiadores: "Como você soube disto?"

Quanto ao leitor... Pode-se esperar de uma narrativa o prazer ou então a informação, a própria narração pode se considerar verídica ou fictícia, e, no primeiro caso, pode-se acreditar nela ou considerá-la como mentira de falsário; a *Ilíada* era considerada em grande parte como história, mas como os leitores esperavam dela divertimento, o poeta podia acrescentar a ela suas invenções, dentro da indiferença geral. Em compensação, os leitores de Castor, historiador que inventou a longa série dos reis lendários de Argos, liam-no para se informar e acreditavam em tudo, em falso. Mas precisamente a fronteira entre a informação e o divertimento é ela própria convencional e sociedades diferentes da nossa desenvolveram ciências do lazer; a mitologia, como parte da "gramática" ou erudição, era uma dessas ciências entre os antigos. Nela saboreavam-se as vertigens da erudição, as delícias do diletantismo; quando um pai de aluno, fino letrado, fazia ao gramático de seu filho perguntas tiradas do bolso do colete sobre "o nome da ama de leite de Anquises ou da madrasta de Anquêmolo", como diz Juvenal, ele se importava muito pouco com a historicidade deles. Mesmo entre nós, existe o prazer da história como equivalente do romance policial e a estranha obra de Car-

copino, com seu aspecto universitário, ilustra largamente a história-ficção, a começar pelo seu grosso livro sobre Virgílio e Ostia.

Para dizer a verdade, o problema é o de distinguir a história-ficção da história que se quer séria. Ir-se-á julgá-las sobre a sua verdade? O sábio mais sisudo pode se enganar sobretudo porque a ficção não é o erro. Sobre o rigor? Este é grande também no falsário, cuja imaginação segue irrefletidamente a inspiração de um programa de verdade tão determinado como o que seguem, sem sabê-lo, os historiadores tidos como sérios; de mais a mais, é algumas vezes o mesmo. Sobre os processos psíquicos? São os mesmos; a invenção científica não é por si só uma faculdade da alma, é a mesma coisa que a invenção simplesmente. Sobre os critérios da sociedade à qual pertence o historiador? É aqui que o sapato aperta mais; o que está de acordo com o programa de verdade de uma sociedade será percebido na outra como impostura e elucubração. Um falsário é um homem que se enganou de século.

No dia em que Jacques de Voragine, conhecido sobretudo como autor da *Lenda dourada,* descobriu na sua imaginação as origens troianas da cidade de Genes, no dia em que um predecessor de Frédégaire encontrou na sua as origens da monarquia franca, não fizeram nada além do razoável: formaram seu juízo sintético sobre o *a priori* de um programa de seu tempo. Vimos que todo grande império tinha sido fundado pelos descendentes de Enéias, na ocasião Francion, e que toda região tirava seu nome de um homem, neste caso a *Francia.* Restava explicar o que este filho de Enéias tinha podido ir fazer na costa da Frísia, habitat original dos francos; a resposta de Frédégaire não é mais hipotética e menos apoiada sobre indícios sérios que as nossas hipóteses sobre a origem dos etruscos ou os séculos obscuros de Roma.

Porém, cada coisa no seu tempo. Os antigos genealogistas puderam inventar nomes dos deuses ou dos antigos reis; cada um compreendeu que mitos até então não captados haviam chegado até eles; mas quando, em 1743, um rival napolitano de Vasari inventou cuidadosamente a existência, os nomes e as datas dos artistas da Itália meridional, foi considerado como mitômano quando a falsificação foi inventada, cento e cinqüenta anos depois. Pois, por volta de 1890, a história da arte tinha outros programas, que hoje seriam acadêmicos e caducos.

Diferenciemos então os pretensos falsários, que fazem apenas o que seus contemporâneos acham normal, mas que divertem à posteridade, e os falsários que o são para seus contemporâneos. Para extrair nossos exemplos de casos menores, digamos que este segundo caso é o de um personagem do qual é melhor rir que chorar, tanto mais que ele jamais existiu, sendo discutíveis todas as provas de sua realidade: um impostor tinha tomado seu lugar diante dos tribunais, seus livros tinham sido escritos por outros e as pretensas testemunhas oculares de sua existência eram ou parciais, ou vítimas de uma alucinação coletiva. Uma vez que se sabe que ele não existiu, caem as vendas dos olhos e vê-se que, conseqüentemente, as pretensas provas de sua realidade são falsas: bastava não ter idéias preconcebidas. Este ser mítico se chamava Faurisson. Se é preciso acreditar na sua lenda, depois de ter elucubrado obscuramente sobre Rimbaud e Lautréamont, ele chega até 1980 com alguma notoriedade sustentando que Auschwitz não tinha acontecido. Ele se fez alvo de grosserias. Eu protesto que o pobre homem estava a ponto de ter sua verdade. Estava próximo, de fato, de uma variedade de iluminados com a qual os historiadores destes dois últimos séculos se deparam em certos momentos: anticlericais que negam a historicidade de Cristo (como eu o dom de exasperar o ateu), cérebros estilhaçados que negam a Sócrates, Joana d'Arc, Shakespeare ou Molière, que se excitam sobre a Atlântida ou descobrem sobre a ilha da Páscoa monumentos erigidos pelos extraterrestres. Num outro milenário, Faurisson teria alcançado sucesso com uma bela carreira de mitólogo ou, há ainda três séculos, de astrólogo; alguma coisa um pouco limitada na personalidade ou na inventividade o impossibilitava de ser psicanalista. Ele tinha o gosto pela glória, tal como o autor destas linhas e toda alma bem nascida. Havia, infelizmente, um mal-entendido entre ele e seus admiradores; eles desconheciam que sendo a verdade pueril (como nos vangloriamos de tê-la estabelecido), Faurisson realçava mais a verdade mítica que a verdade histórica; sendo a verdade igualmente analógica, esses leitores acreditavam estar com Faurisson, sobre o mesmo

programa dos outros livros relativos a Auschwitz e opunham candidamente seu livro a estes livros; Faurisson facilitava sua letargia imitando o método desses livros eventualmente através de operações que no jargão dos historiadores em controvérsia, se chamavam de falsificações da verdade histórica.

O único equívoco de Faurisson era o de ter-se colocado no terreno de seus adversários: ao invés de afirmar sem cerimônias, como o historiador Castor, pretendia discutir; ora com o seu delírio sistemático de interpretação, punha tudo em dúvida, porém unilateralmente: era dar o bordão para receber as bordoadas. Era necessário para ele, ou acreditar nas câmaras de gás, ou duvidar de tudo, como os taoístas que se perguntavam se eles não eram borboletas sonhando que eram os humanos e que existiram as câmaras de gás... Mas Faurisson queria ter razão contra seus adversários e como eles: a dúvida hiperbólica sobre o universo inteiro não era seu negócio.

Deixemos este pequeno homem com suas pequenas obsessões: o paradoxo do falsário (sempre se é o falsário de um outro programa) passa muito acima de sua cabeça. Este paradoxo exige distinguir entre o erro, que o Grande Século imputava à imaginação psicológica, e errância histórica da verdade, ou do que a imaginação constituinte coloca como verdade. Há que se distinguir entre o falsário que abusa de seu programa e o estrangeiro que usa de um outro programa; Hesíodo não era um falsário quando encontrava na sua cabeça todos os nomes das filhas do mar. Persiste através dos programas sucessivos, um núcleo de fatos adquiridos que poderiam ser objeto de um progresso cumulativo?

A discussão dos fatos se passa sempre na interior de um programa. Certamente, tudo pode acontecer e um dia se descobrirá talvez que os textos gregos são uma falsificação forjada com muita habilidade pelos eruditos do século XVI. Mas esta dúvida hiperbólica, de sentido único em Faurisson, esta possibilidade jamais excluída de erro, são uma coisa: o ceticismo no vazio não se confunde com a confissão de que nenhum programa se impõe; acreditava-se ainda no Dilúvio, há um século e meio, e há quinze, nos mitos.

É claro que a existência ou a não existência de Teseu e das câmaras de gás, num ponto do espaço e do tempo, tem uma realidade material que nada deve à nossa imaginação. Mas esta realidade ou irrealidade é percebida ou desconhecida, interpretada de uma forma ou de outra, segundo o programa em vigor; ela não se impõe por si mesma, as coisas não saltam diante dos nossos olhos. Isso acontece também nos próprios programas: um bom programa não emerge naturalmente. Não há verdade das coisas e a verdade não nos é imanente.

Para rejeitar o mito ou o Dilúvio, não basta um estudo mais acurado ou um método mais aperfeiçoado: é necessário mudar de programa; não se reedifica o que estava construído obliquamente: vai-se habitar alhures. Pois o *matter of facts* só é conhecível como parte de uma interpretação. Não quero dizer que os fatos não existam: a materialidade existe absolutamente, ela está em ato, mas como dizia o velho Duns Scot, não é o ato de nada. A materialidade das câmaras de gás não leva consigo o conhecimento que se possa ter delas. Distintos em si mesmos, *matter of facts* e interpretação são sempre ligados por nós, à maneira desses *referenduns* onde De Gaulle pedia aos votantes uma única resposta para duas questões diferentes.

Dito de outra forma, aos erros dentro de um certo programa e com relação a este, *à la* Faurisson ou *à la* Carcopino, se acrescenta a errância de todos os programas: não se podem distinguir as imaginações e a Imaginação. Conforme as palavras de Heidegger em *Holzwege*, "a guarda do ente pode ser recusada ou ser apenas dissimulação", errância ou erro; "nós não temos jamais a certeza direta de saer se ele é um ou é o outro". Sabe-se como Heidegger impôs ao nosso século a idéia que os entes se situam sobre sua guarda; aparecem apenas num claro, uma clareira, e nós acreditamos a cada vez que esta clareira não tem limites: os entes existem para nós sobre o modo do que existe-por-si. Poder-se-ia ver nesta clareira um espaço pleno, dizer que não há floresta ao redor, que nada existe fora do que a nossa imaginação constitui; que nossos programas, longe de serem limitados, são suplementos que acrescentamos ao ser. Mas Heidegger pensa ao contrário, que a clareira não é tudo; tanto e de tal modo que

acaba por encontrar um fundo de verdade, e mesmo de verdade por vezes bem deformada, que deixará pensativos os historiadores, e não somente eles ("uma maneira na qual a verdade evidencia a sua presença é a instauração de um Estado"). Suspeita-se que um pouco de crítica histórica e sociológica valeria mais do que muita ontologia.

Um falsário é um peixe que, por razões de caráter, não se colocou dentro do aquário certo; sua imaginação científica segue os métodos que não estão mais no programa. Acredito piamente que este programa seja com freqüência, ou seja sempre, tão imaginário quanto o do falsário. Vê-se, porém, que existem dois tipos de imaginação, das quais uma decreta os programas, enquanto a outra serve para executá-los. Esta última, que é a faculdade psicológica em conhecida, é intra-histórica. A primeira, ou imaginação constituinte, não é um dom de invenção que residiria nos indivíduos; é uma espécie de espírito objetivo em torno do qual os indivíduos se socializam. Ela constitui as paredes de cada aquário, que são imaginárias, arbitrárias, pois mil paredes diferentes têm sido — e serão — levantadas no decurso dos séculos. Ela não é portanto trans-histórica, mas, de preferência, inter-histórica. Tudo isto nos faz perder o meio de distinguir radicalmente entre as obras culturais que foram consideradas como verdadeiras e os puros produtos da imaginação. Retornaremos a isso, mas narremos primeiramente o breve epílogo do nosso enredo.

O que permitiu o surgimento da ciência histórica como a imaginaram os modernos não foi a distinção de fontes primárias e secundárias (foram distinguidas muito cedo e esta distinção não é uma panacéia); foi a distinção entre fontes e realidade, entre historiadores e fatos históricos mesmos. Ora, depois da época de Pausânias, são confundidas cada vez mais e o serão durante longo tempo, até este Bossuet que estabelecia ainda um sincronismo entre Abimelec e Hércules porque ele repetia o que a *Crônica* de Eusébio tinha dito. É sobre esta nova maneira de acreditar nos mitos que finalizaremos.

As relações entre o gênero histórico e o que há tempos se tem chamado de gramática ou filologia não são simples. A história quer conhecer "o que realmente se passou", *was eigentlich geschehen ist*[200] (dizia Ranke), enquanto que a filologia é pensamento do pensamento, conhecimento do conhecido, *Erkenntnis des Erkannten*[201] (dizia Boeckh).

Freqüentemente, o conhecimento do que se passou é apenas um meio de explicar um texto clássico, nobre objeto do qual a história não é senão o referente; é assim quando a história da República romana não serve senão para compreender melhor Cícero. Mais freqüentemente os dois objetos se confundem; o que se chamava em outros tempos de "história literária" (quer dizer a história conhecida através da literatura) e que hoje se chama de humanismo encara Cícero através dos acontecimentos do último século da República e encara a história do século através dos inúmeros detalhes que a obra de Cícero contém.[202] Quanto à atitude inversa, é mais rara, porém existe igualmente; consiste em se servir de um texto para ilustrar a realidade à qual ele se refere e que permanece, para o filólogo historiador, como o objetivo principal. É a atitude de um Estrabão; sabe-se do amor cego que Estrabão tinha por Homero, a exemplo de seu mestre Crisipo; tanto e de tal modo que o livro VIII de sua *Geografia,* que contém a descrição da Grécia, se ocupa, antes de mais nada, de identificar os nomes de lugares que se lêem em Homero. Estrabão visava a fazer compreender melhor o texto de Homero, ou, pelo contrário, a realçar o brilho das diferentes cidades dando-lhes uma referência homérica? A segunda interpretação é a única possível, senão uma frase como esta seria incompreensível: "Seria difícil dizer onde se encontravam Ripé, Estratié e a ventosa Enispé, da qual fala o poeta, e no caso de serem achadas, isso não serviria de nada, uma vez que esta região hoje é inabitável."

Mas existe também uma terceira atitude, muito difundida, na qual não se distingue nem mesmo entre a realidade e o texto que fala dela; é a deste Eusébio através do qual a história mítica, tal como se encontra em um Pausânias, passou até Bossuet. Não que Eusébio seja incapaz de distinguir um acontecimento e um texto! Mas, para ele, as próprias fontes fazem parte da história; ser historiador, é relatar a história e é também relatar os historiadores. A maior parte dos nossos filósofos e dos nossos psicanalistas fazem outra coisa em seus respectivos domínio? Ser

filósofo, o mais das vezes, é ser historiador da filosofia; saber filosofia é saber o que os diferentes filósofos acreditaram saber; saber o que é o complexo de Édipo consiste antes de mais nada saber ou comentar o que Freud disse sobre isso.

Mais precisamente, nesta ausência de diferenciação entre o livro e as coisas das quais o livro trata, ora o acento é colocado sobre as coisas, ora sobre o próprio livro. O primeiro caso é o de todo texto tido por revelado ou revelador: comentar Aristóteles, Marx ou o *Digesto,* aprofundar o texto, supor sua coerência, creditar nele antecipadamente à interpretação mais inteligente ou a mais *aggiornata* possível, é supor que o texto tem a profundidade, a coerência da própria realidade. Desde então, aprofundar o texto será a mesma coisa que aprofundar a realidade;[204] o texto será considerado profundo porque será impossível incrementá-lo além do que o autor escreveu: o que se investiga se confunde assim com as próprias coisas.

Mas o peso pode também ser colocado sobre o livro, tomado como objetivo de superstição corporativa. Esta era a atitude que a Antiguidade atribuía a seus filólogos, que eram chamados de gramáticos. Atitude que não se limitava a considerar os textos como clássicos cujas afirmações, verdadeiras ou falsas, são em todo caso importantes de conhecer: o que dizia o livro era considerado autêntico. Acontecia desse modo que o gramático considerava como verdadeiras as lendas nas quais, como homem, ele não acredita; contava-se[205] que o maior erudito da Antiguidade, Dídimo, que tinha escrito mais livros do que podia lembrar, indignou-se um dia com uma anedota histórica que lhe narraram e que, segundo ele, não se baseava em nada; tornou-se mais crédulo quando lhe mostraram uma de suas próprias obras onde a história era dada por verdadeira.

Atitude diferente da do mito, onde uma palavra fala por si só como tendo autoridade. Diferente também daquela de um Tucídides, de um Políbio, de um Pausânias: eles, como nossos repórteres, não citam suas fontes e parecem querer ser levados a sério apenas pelas suas palavras, porque escrevem para o público antes que para seus confrades. Quanto a Eusébio, ele também

não cita suas fontes: transcreve-as. Não é que as considere críveis apenas pela sua palavra e, ainda menos, que anuncie a história "verdadeiramente científica": é porque o que está escrito faz parte das coisas a conhecer; Eusébio não distingue entre saber as coisas e saber o que está nos livros. Confunde a história e a gramática e, se acreditarmos no progresso, deveremos dizer que seu método é um recuo.

Semelhante atitude, onde se trata de saber o que se sabe, era muito apropriada para se tornar o conservatório dos mitos. Um belo exemplo disso seria a *História Natural* de Plínio. Encontra-se nela[207] uma lista das grandes invenções: a teoria dos ventos deve-se a Éolo, a invenção dos movimentos circulares "aos cíclopes, conforme Aristóteles", a botânica a Quirão, filho de Saturno, a astronomia a Atlas, e o trigo a Ceres, "que, por esse motivo foi considerada uma deusa". Como sucede freqüentemente, o método de pensamento, isto é, o questionário, foi criador de pensamentos; Plínio sucumbiu à lei do gênero; ao invés de refletir sobre as próprias coisas, a lista para completar pôs este infatigável leitor perante o desafio de responder perguntas: "sabe-se quem inventou o quê?", e ele respondeu: "Éolo, Atlas", pois sabia tudo o que se encontra em todos os livros.

Eusébio também. Suas *Tábuas cronológicas ou Resumo de todas as histórias* recapitulam nove séculos de pensamento sobre os mitos e serão a base do saber histórico até Dom Calmet inclusive.[208] Encontram-se nelas as genealogias, a dos reis de Sícion e a dos reis de Argos, do qual o primeiro foi Ínaco, sendo a fonte o historiador Castor; a de Micenas, com Atreu, Tiestes, Orestes e a de Atenas, com Cécrope e Pandião. Temos todos os sincronismos: nos tempos em que Abimelec reinava sobre os hebreus aconteceu a batalha das Lápitas e dos centauros, "que Palafaitos, nas suas *coisas para não se acreditar,* diz ter sido de famosos cavaleiros tessalianos"; temos as datas: Medéia seguiu Jasão e abandonou seu pai Eetes setecentos e oitenta anos depois de Abraão e, conseqüentemente, mil e duzentos e trinta e cinco anos antes do nascimento do Salvador. Eusébio é um racionalista: em 650 depois de Abraão, Ganimedes foi raptado por um príncipe das imediações "fábula vã", pois, como Zeus com sua ave de

rapina. A Górgona, a quem Perseu cortou a cabeça em 670 depois de Abraão, era apenas uma cortesã de beleza fascinante. Finalizemos citando mais uma vez o *Discurso sobre a História Universal* do bispo de Meaux: a guerra de Tróia, "quinta era do mundo", é uma "época mais apropriada para a reunião do que os tempos fabulosos", onde a verdade está "envolvida" por falsidades, "têm de mais verdadeiro e belo"; de fato, "vêem-se nela Aquiles, Agamenão, Menelau, Ulisses; Sarpedão, filho de Júpiter, Enéias, filho de Vênus".

De Heródoto até Pausânias e Eusébio, eu ia dizer até Bossuet, os gregos não deixaram de acreditar no mito, de fazer dele um problema, e seu pensamento pouco avançou sobre os dados desse problema nem mesmo sobre suas soluções; no decurso da metade de um milênio, houve muitos pensadores tais como Carnéades, Cícero ou Ovídio, que não acreditaram nos deuses, mas ninguém duvidou de Héracles ou de Éolo, ainda que fosse ao preço de racionalizações; os cristãos abriram fendas entre os deuses da mitologia, nos quais ninguém acreditava,[209] mas nada disseram dos heróis mitológicos, pois neles acreditavam como todo o mundo, Aristóteles, Políbio e inclusive Lucrécio.

Como foi finalmente que se deixou de acreditar na historicidade de Éolo, Heracles ou Perseu? Nem o puro método científico nem a dialética, materialista ou não, em nada aqui intervêm. É raro que os grandes problemas políticos ou intelectuais desemboquem numa solução, sejam resolvidos, acertados e superados; mais freqüentemente eles se perdem nas areias, onde são esquecidos ou apagados. A cristianização apagou um problema do qual os gregos não tinham encontrado a chave e do qual eles não conseguiam de nenhuma forma se desligar. É permitido supor que estariam enamorados deles por razões não menos acidentais.

As amas de leite, há séculos, tinham deixado pois de falar às crianças dos heróis e dos deuses, mas os eruditos acreditavam neles embora do seu jeito. Pararam por duas razões. Surgida da pesquisa, da reportagem, a história tinha acabado, com Eusébio, numa história confundida com a filologia; entre os modernos, surge algo muito diferente, mas que também leva o nome de história; ela surgiu da controvérsia e de um divórcio com a filologia. Deixou-se de confundir com um mesmo propósito a realidade histórica e os textos que a relatam, enquanto que a querela dos antigos e dos modernos despojava esses textos de sua aura. Depois vem Fontenelle, que pensou que podia não existir uma palavra de verdade na fabulação. Não conseguimos, por isso, nos desembaraçar do problema do mito, que na verdade tem-se agravado;[210] não mais se pergunta: "qual a verdade da fábula? Pois ela contém a verdade, uma vez que ninguém pode falar de nada", mas de preferência: "qual a significação ou a função do mito? Pois não se pode falar e imaginar por nada". Certamente.

Esta necessidade de encontrar uma razão de ser para a fabulação evidencia alguma indisposição da nossa parte diante do erro e é o avesso da nossa própria mitologia da verdade e da ciência. Como a humanidade, pensamos, pôde se enganar tão continuada e maciçamente? Mito contra razão, erro contra verdade, deveria ser uma possibilidade sobre duas. Se a verdade permanece una e insuspeitável, o erro talvez se refira a modalidades de crenças desiguais em intensidade e valor. A humanidade talvez não terá tido razão de ser dócil durante muito tempo ao argumento de autoridade ou às representações sociais. Mas acreditava nele com muito vigor? Os espíritos voltairianos são levados secretamente a duvidar que seu próximo acredita realmente nestas quimeras; eles suspeitam de hipocrisia em cada fé. Eles não estão completamente enganados: não se acredita nos nêutrons, nos mitos ou no anti-semitismo como se acredita no testemunho dos sentidos e na moral da tribo; pois a verdade não é una. Mas estas verdades não são menos análogas entre si (parecem ser a mesma) e sua sinceridade é igual, uma vez que elas fazem agir tão vivamente seus fiéis. A pluralidade das modalidades de crença é na realidade pluralidade dos critérios de verdade.

Esta verade é filha da imaginação. A autenticidade das nossas crenças não se mede pela verdade de seu objeto. Ainda é necessário compreender a razão disso, que é simples: somos nós que fabricamos nossas verdades e não é "a" realidade o que nos faz acreditar. Pois ela é filha da imaginação constituinte da nossa tribo. Se fosse de outra forma, a quase totalidade da cultura universal começaria a ser inexplicável, mitologias, doutrinas, farma-

copéias, falsas ciências e ciências falsas. Enquanto falarmos da verdade, não compreenderemos nada da cultura e não conseguiremos ter sobre a nossa época o mesmo recuo que temos sobre os séculos passados, onde falamos de mitos e deuses.

O exemplo dos gregos prova uma incapacidade milenar de nos livrarmos da impostura; eles jamais puderam dizer: "o mito é inteiramente falso, uma vez que ele não repousa sobre nada", e Bossuet não o dirá em mais alto grau. O imaginário como tal não é jamais recusado, como por um pressentimento secreto que, se o fosse, não subsistiria mais nenhuma verdade. Ou bem se esquece os mitos de outrora, para falar de outra coisa e trocar de imaginário, ou bem se quer em absoluto encontrar o núcleo de verdade que estava envolto pela fabulação ou que fazia com que ela falasse.

Constataremos a mesma coisa, se passarmos dos mitos heróicos, que estudamos isoladamente, para a crença nos deuses propriamente ditos. Em *Atheism in Pagan Antiquity*, A. B. Drachmann mostrou que o ateísmo antigo não negava tanto a existência de deuses quando criticava a idéia popular dos deuses; não excluía uma concepção mais filosófica da divindade. Os cristãos, à sua maneira, não foram mais longe na rejeição dos deuses do paganismo. Eles não afirmaram: "fábulas vãs" mas: "concepções indignas". Uma vez que queriam pôr seu Deus no lugar do deus dos pagãos, poder-se-ia julgar que o programa completamente esboçado consistia em mostrar que Júpiter não existia; depois, num segundo momento, expor as provas da existência de Deus. Não foi esse o seu programa; pareciam censurar os deuses pagãos menos por não existirem do que por não serem os verdadeiros; pareciam menos constrangidos em negar Júpiter do que substituí-lo por um rei que fosse menos indigno de ocupar o trono divino. É por isso que a apologética do cristianismo antigo deixa uma impressão de estranheza; parece que, para estabelecer a existência Deus, bastava expulsar os outros deuses. Desejava-se menos destruir idéias falsas do que superá-las; mesmo lá onde os cristãos parecem atacar o paganismo sobre sua veracidade, eles não fazem nada disso. Mais acima vimos que eles criticavam inutilmente a puerilidade e a imoralidade dos contos mitológicos nos quais os

pagãos jamais tinham acreditado e que não tinham nada em comum com a concepção elevada ou sofisticada que o paganismo tardio se fazia da divindade. É que o objetivo desta polêmica era menos convencer adversários do que excluir rivais; fazer sentir que o Deus ciumento não toleraria nenhuma partilha, diferentemente dos deuses do paganismo, que se toleravam todos entre si (pois todos eram verdadeiros e nenhum excluía os outros); pouco importava que os ataques contra os deuses da fábula tivessem sido pouco pertinentes; o importante era deixar transparecer que não se toleraria um raciocínio apaziguador. Os deuses pagãos eram indignos, eis tudo; sua indignidade implicava sem dúvida na sua falsidade; mas, coisa que importava ainda mais do que este ponto de vista intelectual, ela implicava sobretudo em que não mais se queria ouvir falar deles; não mereciam existir. Se for preciso, por escrúpulo de pensador, traduzir em doutrina esta indignidade, dir-se-á, com Eusébio, que os deuses pagãos são menos deuses falsos do que falsos deuses: são demônios que, para abusar dos homens, fizeram-se passar por deuses, principalmente através de seu conhecimento do futuro; eles impressionaram os homens com oráculos verídicos.

É mais fácil eliminar o imaginário do que negá-lo; é muito difícil negar um deus, ainda que fosse o deus dos outros, e o próprio judaísmo antigo dificilmente chegava a esse ponto. Afirmava, de preferência, que os deuses estrangeiros eram menos fortes do que o deus nacional ou então, que eles não eram interessantes; desprezo ou horror, não negação: mas para um patriota, é a mesma coisa; os deuses dos outros existem? Pouco importa sua existência: o importante é que os deuses dos outros nada valem, são ídolos de madeira ou de pedra que têm ouvidos para não escutar; estes outros deuses, "não os conhecemos", são deuses "que não nos foram dados para compartilhar", repete o Deuteronômio, e os livros mais antigos são mais sinceramente explícitos. Quando a Arca foi introduzida no templo de Dagon, na manhã seguinte o ídolo deste Dagon, deus dos filisteus, foi encontrado prosternado, o rosto contra a terra, diante do Deus de Israel; o livro de Samuel narra este fato e o salmo 96 dirá: "Todos os deuses se prosternam diante de Javé". Só se deseja conhecer os

deuses das outras nações nos tratados internacionais; quando se diz ao amorreu: "Como não possuirias o que Camos, teu deus, te faz possuir?", é uma maneira de lhe prometer respeitar seu território. As nações abrem mão facilmente da noção de verdadeiro e de falso, que somente certos intelectuais, em certas épocas, observam ou acreditam observar.

Se pensarmos um instante nisto, a idéia de que a verdade não existe, não é mais paradoxal ou paralisante do que a de uma verdade científica que é perpetuamente provisória e será falsificada amanhã. O mito da ciência nos impressiona; mas não confundamos a ciência e sua escolástica; a ciência não encontra verdades, quantificáveis ou formalizáveis, ela descobre fatos desconhecidos que podem ser glosados de mil maneiras; descobrir uma partícula subatômica, uma receita técnica que dá certo ou a molécula da ADN, não tem nada de mais sublime do que descobrir os infusórios, o cabo da Boa Esperança, o Novo Mundo ou a anatomia de um órgão. Ou a civilização suméria. As ciências não são mais sérias do que as letras, e uma vez que em história os fatos não são separáveis de uma interpretação e que se pode imaginar todas as interpretações que se quiser, deve acontecer o mesmo nas ciências exatas.

Entre a cultura e a crença numa verdade, é preciso escolher

Acreditou-se, pois, durante muito tempo nos mitos, conforme programas muito diferentes de uma época para outra, é verdade. Normalmente, acredita-se nas obras da imaginação. Acredita-se nas religiões, em *Madame Bovary,* enquanto se lê o romance, em Einstein, em Fustel de Coulanges, na origem troiana dos francos; no entanto, em certas sociedades, algumas dessas obras são consideradas como sendo ficções. O domínio do imaginário não se limita a isso: a política, queremos dizer, as práticas políticas e não apenas as pretensas ideologias, possuem a arbitrária e a esmagadora inércia dos programas estabelecidos; a "parte oculta do *iceberg*" político da cidade antiga durou quase tanto quanto o mito; sob a ampla roupagem pseudoclássica com a qual nosso racionalismo banalizador a envolve, teve delineamentos estranhos que só a ela pertencem. A própria vida cotidiana, longe de ser imediaticidade, é o ponto onde se cruzam as imaginações e se acredita ativamente no racismo e nas cartomantes. O empirismo e a experimentação são quantidades negligenciáveis. Dar-se-á para a imaginação sua justa parte ao se pensar que Einstein, para tomar este exemplo lendário, nada tem de terra-a-terra; ele construiu um arranha-céu teórico que não pôde ainda ser testado; quando o for, a teoria não será verificada por isso mas apenas não invalidada.

Isto não é o pior. Estes sucessivos palácios de sonhos, que

foram todos considerados como verdadeiros, têm os mais variados estilos de verdades; a imaginação que constitui estes estilos não têm nenhuma conseqüência nas idéias; ela segue ao sabor das causalidades históricas. Não só muda de planos, mas de critério mesmo: longe de ser um indício que falaria por si mesmo a verdade é a mais variável das medidas. Ela não é uma invariante trans-histórica, mas uma obra de imaginação constituinte. Que os homens tenham idéias diferentes aquém e além dos Pirineus ou do ano 1789, não é muito grave. Muito mais grave é que o que se visa com nossas afirmações divergentes, os critérios e modos de obtenção de idéias verdadeiras, isto é, os programas, variam sem nós o sabermos.

Como acaba de escrever Guy Lardreau,[211] "dizer que o transcendental é historicamente constituído, é dizer imediatamente que não poderia estar afetado pela universalidade; é necessário pensar num *transcendental particular*. Mas nada tem de mais misterioso, afinal, do que o que comumente se chama de uma cultura". O programa histórico de verdade do qual depende este livro não consiste em dizer como a razão progride, como foi fundada a França, como a sociedade vivia ou pensava sobre seus fundamentos, mas em refletir sobre a constituição da verdade através dos séculos, em virar a cabeça para ver as trilhas que foram percorridas; é um produto da reflexividade. Não se segue daqui que este programa seja mais verdadeiro que os outros e, menos ainda, que tenha mais razões para se impor e durar mais do que os outros; mas, apenas, que a propósito dele pode-se pronunciar a seguinte frase: "A verdade é que a verdade varia". Nesta concepção nietzschiana,[212] a história do discurso e das práticas desempenha o papel de uma crítica transcendental.

Imaginação constituinte? Estas palavras não designam uma faculdade da psicologia individual, mas o fato de que cada época pensa e age no interior de quadros arbitrários e inertes (não é preciso dizer que num mesmo século estes programas podem se contradizer de um setor de atividade a outro e essas contradições serão no mais das vezes ignoradas). Uma vez que se está num desses recintos fechados, é preciso inteligência para sair e inovar; em compensação, quando acontece a mudança inteligente de recinto, os garotinhos podem ser socializados desde as classes primárias no novo programa. Eles se encontram tão satisfeitos quanto seus ancestrais o estavam no seu e quase não vêem o meio de sair de lá, pois não percebem nada além daquilo;[213] quando não se vê o que não se vê, não se vê nem mesmo que não se vê. Por mais forte razão se desconhece a forma irregular destes limites: acredita-se habitar dentro de fronteiras naturais. Além disso, uma vez que a falsa analogia da verdade passa através dos tempos, acredita-se que os ancestrais já ocupavam a mesma pátria, ou ao menos que o acabamento da unidade nacional estava prefigurado e que alguns progressos o concluiriam. Se alguma coisa merece o nome de ideologia, é precisamente a verdade.

É preciso repeti-lo? Este transcendental é *o fato* de que as coisas se passem assim: ele é sua descrição; não é uma instância, uma infra-estrutura que *as faria* se passar assim; o que significaria semelhante logomaquia? Não se pode portanto pretender que isto seja reduzir a história a um processo tão implacável quanto irresponsável. Confesso que a irresponsabilidade é uma coisa bem vil e já que ela é vil, é seguramente falsa (Diodoro dirá isso a vocês); mas, graças a Deus, não se trata disso. A "virtude dormitiva" descreve os efeitos do ópio, que se explicam por causas químicas. Quanto aos programas de verdade, eles são causas históricas; sua inércia, a lentidão de sua sucessão, é ela mesma muito empírica: é devida ao que chamamos de socialização (Nietzsche dizia "domesticação" e essa é a idéia menos racista e biologista que se possa imaginar). Esta lentidão, lamentavelmente, não é o lento "trabalho" de emergência do negativo, chamado também retorno do reprimido; ela não é choque entre a realidade ou progresso da razão e outras idéias responsáveis. A constituição e a sucessão de programas se explicam pelas mesmas causas que os historiadores estão habituados a manipular, ao menos quando não as sacrificam a esquemas. Os programas se fazem como as construções: por arranjo de pedras sucessivas, cada episódio se explicando pelos detalhes dos episódios precedentes (a inventividade individual e as probabilidades do sucesso que "vinga" ou não vinga fazem parte eventualmente deste polígono de inúmeras causas); a construção do edifício, com efeito, não se assenta sobre

grandes razões, tais como a natureza humana, as necessidades sociais, a lógica das coisas que são o que elas são ou as forças de produção. Não minimizemos porém o debate; um pensador marxista do porte de um Habermas não vai encher-se de hipóstases dormitivas tais como as forças ou relações de produção; desvencilha-se delas em duas linhas. Mas não se desvencilha menos facilmente da razão; Habermas resume num dado momento a sua filosofia com estas palavras: "O homem não pode não aprender"; eis toda a questão, me parece. A oposição Habermas-Foucault, isto é, Marx-Nietzsche, ressuscita, na era da moderna trindade incoerente Marx-Freud-Nietzsche, o conflito do racionalismo e do irracionalismo.

Ora, tudo isto não está isento de conseqüências para o estado atual da pesquisa histórica. Há quarenta ou oitenta anos que a historiografia de ponta tem como programa implícito a idéia de que escrever a história é escrever a história da sociedade. Quase não se acredita mais que exista uma natureza humana e deixa-se aos filósofos da política a idéia de que existe uma verdade das coisas, mas se acredita na sociedade e isso permite levar em conta o espaço que se estende do que se chama de economia ao que se pode classificar sob a etiqueta de ideologia. Mas, então, o que fazer de todo o resto? Que fazer com o mito, as religiões (já que elas não possuem apenas função ideológica), as quimeras de toda espécie ou, mais simplesmente, da arte ou da ciência? É bem simples: ou bem a história literária, para tomar este exemplo, ficará atrelada à história social, ou então se ela não quer ou não pode ficar atrelada a ela não será história e iremos esquecer sua existência; nós a abandonaremos uma categoria específica, os historiadores da literatura, que serão historiadores apenas de nome.

A maior parte da vida cultural e social fica assim fora do campo da historiografia, mesmo daquela não ligada aos fatos. Ora, se tentarmos levar em conta esta parte majoritária a fim de que nela se possa abrir um dia esses campos que Lucien Febvre atribuía como carreira à historiografia de ponta, perceberemos que não se pode fazê-lo senão recusando todos os racionalismos, grandes ou pequenos, de tal sorte que esta massa de

invenções não possa mais ser considerada nem como falsa nem como mais verdadeira. Mas então, se conseguirmos elaborar uma doutrina tal que nelas as crenças não possam ser nem verdadeiras nem falsas, indiretamente, os domínios supostamente racionais, tais como a história econômica e social, não deverão ser tidos, eles também, nem por verdadeiros nem falsos: não se justificam mais por um esquema que erige suas causas como razão; ao final desta estratégia de recobrimento, é necessário que façamos uma cruz sobre tudo o que nos ocupa há alguns decênios: ciências humanas, marxismo, sociologia do conhecimento.

A história política, por exemplo, não é certamente a de vinte ou cinqüenta milhões de franceses, mas, por ser de acontecimentos e de rápida duração, não deixa de ser por isso anedótica: a poeira dos detalhes próprios dos acontecimentos específicos não se explica por realidades eternas: governar, dominar, o Poder, o Estado, estas nobres vestimentas são apenas abstrações nominalistas, que recobrem programas cuja diversidade é secretamente enorme: a política eterna tem mudado tanto, de Luís XIV ao nosso século, quanto as realidades econômicas e é a explicação deste programa que permite explicar a poeira dos tratados e batalhas e encontrar-lhes um interesse. Dir-se-ia outro tanto da história literária; relacioná-la à sociedade é um empreendimento que ninguém realizou e que talvez seja menos falso que oco; a historicidade da história literária não está aí: ela reside nas enormes mudanças inconscientes que, em três séculos, afetaram o que não se deixou de chamar, com palavras enganosas, literatura, belo, gosto, arte; não são apenas as relações "da" literatura com a "sociedade" que mudaram: é o Bem em si mesmo, a Arte em si mesma; o coração destas realidades, com efeito, nada tem de uma invariante a ser deixada para os filósofos: é histórico e não filosófico; não há coração. E as forças e relações de produção... Suponhamos que elas determinem o resto (esta proposição é menos falsa que verbal: o tal "resto" é ele mesmo um elemento dessas forças e relações que o determinam; mas deixemos isto): a produção e suas relações não são elas próprias o que quer que seja, não são evidentes: elas são determinadas de maneira variável pela totalidade histórica em seus diferentes momentos; inscrevem-

se em programas que precisam ser explicitados. Um pouco como, sobre um mesmo território, provido dos mesmos recursos, duas variedades próximas de uma mesma espécie animal têm modos de vida tão diferentes como ser insetívoro ou carnívoro. Dizíamos acima que não se vê qual a conduta que à sua maneira não seja arbitrária; é o mesmo que dizer que toda conduta é tão irracional como uma outra. Como acaba de escrever Ramsay Mac Mullen em *Past and Present* (1980), "este interesse que nós levamos agora à irracionalidade deveria desencadear uma importante mudança na natureza da historiografia que se considera a mais séria".

Tentamos, ao longo deste livro, manter de pé nossa intriga escondendo-nos na hipótese irracionalista; não atribuímos nenhum papel a um afloramento da razão, a uma luz natural, a uma relação entre as idéias e a sociedade que seria funcional. Nossa hipótese pode igualmente se enunciar assim: a cada momento, nada existe nem atua no exterior deste palácio da imaginação (a não ser a semi-existência de realidades "materiais", isto é, de realidades cuja existência ainda não foi levada em conta e não receberam a sua forma,[215] fogo de artifício ou explosivo militar, se se tratar de pólvora). Estes palácios não se elevam no espaço: são o único espaço disponível; fazem surgir um espaço, o seu, quando eles se elevam; não há ao redor deles uma negatividade repelida que buscaria emergir. Não existe assim senão o que a imaginação, que fez surgir o palácio, tem constituído.

Estas espécies de clareiras dentro do nada são ocupadas pelos interesses, sociais, econômicos, simbólicos e tudo que se quiser; o mundo da nossa hipótese terá a mesma ferocidade que este que nós conhecemos; estes interesses não são trans-históricos: são o que eles podem, a partir de possibilidades oferecidas por aquele palácio; eles são o próprio palácio sob outro nome. Se agora o polígono das causas se modificar, o palácio (que é o polígono sob outro nome) será substituído por um outro palácio, que constituirá um outro espaço; esta substituição parcial ou total comportará eventualmente que se leve em conta as virtualidades que tenham permanecido puramente materiais até então: mas, se tal preocupação acontecer, ela será devida a um feliz concurso de circunstâncias e não a uma necessidade constante.

Alguns destes palácios, enfim, são obra de um partidário da arquitetura funcional; ou melhor, nada será mais variável que a concepção que irão formar da racionalidade os arquitetos sucessivos, e nada será mais imutável que a ilusão segundo a qual cada palácio será considerado apropriado à realidade; pois cada estado de fato será tomado pela verdade das coisas. A ilusão de verdade fará com que cada palácio seja considerado plenamente instalado nas fronteiras da razão.

Nada iguala a segurança e a perseverância com as quais não deixamos de abrir no nada esses amplos prolongamentos. A oposição entre verdade e o erro não está na escala deste fenômeno: está mais abaixo; a da razão e do mito não têm maior estatura: o mito não é uma essência, mas, de preferência, depósito para tudo,[216] e a razão, por sua vez, se espalha em mil pequenas racionalidades arbitrárias. Não existe oposição entre verdade e a ficção que apareça como secundária e histórica; a distinção entre o imaginário e o real não o é menos. As concepções menos absolutas da verdade como simples idéia reguladora, ideal da pesquisa, não podem servir de escusa à amplitude que assumem nossos palácios de imaginação, que têm a espontaneidade das produções naturais e não são provavelmente nem verdadeiros nem falsos. Eles também não são funcionais e não são todos perfeitos; têm ao menos um valor muito raramente mencionado, do qual não falamos senão quando não sabemos dizer exatamente qual é o interesse de uma coisa: elas são interessantes. Pois são complicadas.

Alguns desses palácios pretendem relacionar-se com um modelo de verdade prática e realizar a verdadeira política, a verdadeira moral... Eles seriam falsos se o modelo existisse e a imitação malograsse; mas se não existe modelo de forma alguma, não são mais falsos do que verdadeiros. Outros palácios são construções doutrinais que pretendem refletir a verdade das coisas; mas se esta pretensa verdade não é senão um clarão arbitrário que jogamos sobre as coisas, o seu programa de verdade não vale nem mais nem menos que um outro. De resto, a verdade é o caçula das preocupações destas doutrinas que pretendem invocá-las: a fabulação mais desenfreada não é feita para espantá-las;

seu impulso profundo não se endereça para o verdadeiro, mas para a amplitude. Elas mostram a mesma capacidade organizadora que as obras da natureza; uma árvore não é verdadeira nem falsa: é complicada.

Todos os palácios da cultura não têm função mais útil à "sociedade" do que as espécies vivas que compõem a natureza são úteis à natureza; o que se chama de sociedade, por outro lado, outra coisa não é senão o conjunto pouco estrutural destes palácios culturais (é assim que uma burguesia se acomoda, tanto para se encontrar em companhia das Luzes quanto de uma piedade puritana). Conjunto informe, mas também prolífero. A fabulação mítica é um belo exemplo desta proliferação da cultura.

Proliferação que desafia os nossos racionalismos; é preciso aparar-lhes estas excrescências tão gratuitas como a vegetação. O reducionismo da fabulação se faz várias maneiras que têm em comum o fato de serem egocêntricas, pois cada época se considera o centro da cultura.

Primeiro procedimento: o mito diz a verdade. É o espelho alegórico das verdades eternas que são as nossas. A menos que não seja o espelho ligeiramente deformante dos acontecimentos passados; estes acontecimentos serão semelhantes aos eventos políticos de hoje (o mito é histórico), ou então estarão na origem das individualidades políticas de hoje (o mito é aitiológico). Reconduzindo o mito à história ou aos *aitia,* os gregos foram levados a fazer começar o mundo um pouco mais de dez milênios antes deles; vinha primeiramente um prólogo mítico, ao qual sucedia seu passado histórico, abrangendo um milênio aproximadamente. Pois eles não duvidaram um instante que a mais antiga humanidade cuja lembrança foi conservada não tivesse sido também a primeira humanidade a existir; o mais antigo a ser conhecido é o fundador; um tal nobre do nosso *Antigo Regime* não cogitava mais em fazer a distinção quando notava isto na sua crônica familiar: "O fundador da nossa raça foi Godron de Bussy, que deu em 931 um terreno para a abadia de Flavigny"; pois esta doação era o mais antigo documento que seu arquivo conservava.

Todavia, certos pensadores gregos estimavam que o mundo,

com a fauna animal, humana e divina que carrega, era muito mais antigo ou, mesmo, existia eternamente. Como reduzir às nossas razões esta imensa extensão? Sua solução foi acreditar numa verdade das coisas e do homem; o devir do mundo é um perpétuo recomeçar, pois tudo é destruído por catástrofes periódicas, e a idade mítica não é senão o último desses períodos: isto é o que ensina Platão no livro III das *Leis;* no decurso de cada um dos ciclos, reaparecem as mesmas realidades e as mesmas invenções, à maneira de uma rolha que a natureza das coisas faz emergir sem cessar à superfície das águas mais agitadas. Encontra-se no livro H da *Política* de Aristóteles um exemplo impressionante desta confiança na verdade natural: "Eis que muito tempo atrás, escreve o filósofo, a teoria política reconheceu que, nas cidades, a classe dos guerreiros devia ser distinta da classe dos trabalhadores"; quanto à instituição das refeições em comum (onde todos os cidadãos, todos os dias, comiam reunidos, com a cidade oferecendo o espetáculo de um refeitório monacal), ela não é menos antiga e tem por criadores Minos, em Creta, e Ítalo, na Itália; "contudo, acrescenta Aristóteles, melhor seria pensar que estas instituições, como tantas outras; foram inventadas um grande número de vezes ao longo dos tempos, ou melhor, um número infinito de vezes". Estas últimas palavras são para tomar literalmente: Aristóteles acredita na eternidade do mundo e, conseqüentemente, no Eterno Retorno. Não se representa isso como uma circulação de "dons" sempre diferentes numa espécie de pôquer cósmico, onde o retorno inevitável dos mesmos elementos conjuntos, longe de ter uma razão, confirmaria que tudo não é senão uma combinação do acaso (e não esquema causal); considera isso, de maneira mais reconfortante, como aparição cíclica das mesmas realidades, que a verdade das coisas permite encontrar: é um *happy end.*

Nós outros, modernos, não acreditamos mais no ciclo, mas na evolução: a humanidade foi durante muito tempo infantil, agora cresceu e não mais se contam mitos; ela saiu ou vai sair de sua pré-história. Nossa filosofia sempre tem por missão reconfortar e abençoar, mas é a (r)evolução que é preciso agora reconfortar. Para nós, o mito deixou de dizer a verdade; em compen-

sação não é considerado como se não significasse nada: teve uma função social ou vital, por falta de uma verdade. Quanto à verdade, permanece egocentricamente nossa. A função social que o mito teve confirma que estamos dentro da verdade das coisas, quando explicamos a evolução pela sociedade; dir-se-ia outro tanto da função da ideologia, e eis porque este último termo nos é tão caro. Tudo isto está certo, mas eis o *hic:* e se não existisse verdade das coisas?

Quando se constrói uma cidade ou, ainda, um palácio em pleno deserto, o palácio não é mais verdadeiro nem falso que os rios ou as montanhas, pois não há montanha modelo à qual elas seriam conformadas, ou não; o palácio existe e com ele uma ordem de coisas começa a existir, das que haverá alguma coisa a dizer; os habitantes do palácio descobrirão que esta ordem arbitrária é conforme à *verdade das próprias coisas,* pois esta superstição ajuda-os a viver, mas alguns historiadores ou filósofos, entre eles, limitar-se-ão a tentar *dizer a verdade* sobre o palácio e a lembrar que ele não poderia se conformar a um modelo que não existe em parte alguma. Para mudar de metáfora, nada brilha na noite do mundo: a materialidade das coisas não é naturalmente fosforescente e nenhuma baliza luminosa consegue traçar o itinerário a seguir; os homens não podem aprender nada, uma vez que ainda não existe nada para aprender. Mas os acasos de sua história, tão pouco orientados e esquemáticos como as cartas de uma partida de pôquer, fazem com que eles lancem ao redor deles um clarão que varia sem cessar: então, somente a materialidade das coisas se esclarece de qualquer maneira. Este clarão não é nem mais verdadeiro nem mais falso que outro qualquer, mas começa a fazer existir um certo mundo; é criação *ad libitum,* produto de uma imaginação. Quando existe assim um clarão de luz, nós o consideramos geralmente como a própria verdade, já que não há outra coisa para se ver; pode-se fazer igualmente frases que serão verdadeiras ou falsas, sobre o que o clarão faz surgir a cada momento. Produtos da imaginação, pois esses clarões sucessivos não podem estar conformados a uma materialidade que não existe para nós independentemente do clarão, e sua sucessão também não se explica mais pelas exigências dialéticas de

uma vocação para a racionalidade. O mundo nada nos prometeu e não podemos ler nele as nossas verdades.

A idéia de que se poderia invocar o verdadeiro permite distinguir a filosofia moderna de suas contrafações. Sim, a imaginação está na moda, o irracionalismo tem mais pontos a seu favor que a razão (quer dizer que os outros realmente não são razoáveis) e o não-dito fala de improviso. Mas eis a questão: este não-dito limita-se a existir, ou então é uma boa coisa à qual é necessário dar a palavra (ou, o que dá no mesmo, uma coisa ruim que é preciso recusar, pois existe uma verdade, que é autodisciplina civilizadora); é igual ao natural (ou, o que dá no mesmo, à barbárie sempre renascente)? Expulsa pela porta em algum vazio que circundaria o atual palácio, buscarão fatalmente entrar novamente e seria necessário abrir-lhe a janela? Há também, inscrita nas coisas, uma tendência natural que é nossa vocação, de tal modo que, se a seguirmos, seremos pessoas de bem? Estão aí, colocados em odres novos, vinhos bem velhos que tiveram o nome de razão, moral, Deus e verdade. Estes vinhos parecem ter um sabor moderno se colocados sobre a desmistificação, o exercício de dúvida dirigido à consciência e à linguagem, a filosofia como mundo às avessas, a crítica das ideologias; só que estes romances ásperos e dramáticos acabam bem, como os de outrora: o *happy end* nos é prometido; há uma via, que é tranqüilizadora, e esta via é nossa situação, o que é empolgante. As contrafações se reconhecem portanto facilmente pelo calor humano que elas liberam. Natanael, sobretudo não me dê crédito. Seria demagógico não especificar que a análise reflexiva de um programa ou "discurso" não chega a estabelecer um programa mais verdadeiro nem substituir a sociedade burguesa por uma sociedade mais justa; ela apenas conduz a uma outra sociedade, um outro programa ou discurso. Permanece perfeitamente lícito preferir esta nova sociedade ou esta nova verdade; basta abster-se de declará-la mais verdadeira ou mais justa.

Não pretendemos, portanto, que a prudência seja a verdadeira via e que baste não divinizar mais a história e travar o bom combate contra as ideologias que tantos males nos fizeram: este programa de conservadorismo é tão arbitrário como qualquer

outro. Se for preciso computar o número de milhões de mortos, o patriotismo, do qual ninguém fala mais, fez e fará tantas vítimas quanto as ideologias com as quais nos indignamos exclusivamente. Então, o que fazer? Era esta precisamente uma pergunta que não deveria ser feita. Ser contra o fascismo e o comunismo, ou o patriotismo, é uma coisa: todos os seres vivos vivem com idéias preconcebidas e as de meu cachorro consistem em estar contra a fome, a sede e o carteiro e exigir brincar com bola. Ele não se pergunta, por isso o que deve fazer e o que lhe é permitido esperar. Deseja-se que a filosofia responda a essas perguntas e nós a julgamos por suas respostas; mas só um antropocentrismo decidido suporá que um problema comporte uma solução pela simples razão de que esta solução nos é necessária e que os filósofos que fornecem razões para viver são mais verdadeiros que os outros. Além disso, estas perguntas são menos naturais do que se pensa; não se colocam por si mesmas; a maior parte dos séculos não duvidaram de si mesmos e elas não foram colocadas. Pois o que se chama de filosofia serviu de pavilhão a mercadorias interrogativas das mais diferentes. O que é o mundo? Como ser feliz, isto é auto-suficiente? Como conciliar nossas perguntas com os livros revelados? Qual é a vida da autotransfiguração? Como organizar a sociedade de maneira a permanecer dentro do sentido da história? Mais rápido do que se tiver conhecido a resposta, ter-se-á esquecido a pergunta.

A reflexão histórica é uma crítica que diminui as pretensões do saber e que se limita a dizer a verdade sobre as verdades, sem presumir que existe uma política verdadeira ou uma ciência com maiúscula. Esta crítica é contraditória ou pode-se dizer que é verdade que não há verdades? Sim, e nós não estamos começando a jogar o jogo, reiterado dos gregos, do mentiroso que mente quando diz "minto", o que é, portanto, verdadeiro. Não se mente em geral, mas quando se diz isto ou aquilo; um indivíduo que dissesse: "Eu sempre menti", não mentiria dizendo isso, se precisasse: "Minha mentira consistia em acreditar que minhas imaginações sucessivas eram verdades inscritas nas coisas".

Pois, se minha verdade atual do homem e das coisas fosse verdadeira, a cultura universal se tornaria então falsa e restaria

explicar este reino da falsidade e meu privilégio exclusivo de veracidade. Procuraríamos um núcleo de verdade na falsidade, à maneira dos gregos? Daríamos à fabulação uma função vital, como Bergson, ou social, à maneira dos sociólogos? O único meio de escapar disso é afirmar que a cultura, sem ser falsa, não é, com maior razão, verdadeira. Por isso recorro a Descartes, que afirmava através de cartas a seus amigos, sem ousar imprimi-las, que Deus tinha criado, não apenas as coisas, mas também as verdades, de tal modo que dois e dois não fariam quatro, se assim ele tivesse querido; pois Deus não criava o que era previamente verdadeiro: era verdadeiro o que ele criava como tal, e o verdadeiro e o falso só existiam depois de tê-los criado. Basta dar, à imaginação constituinte dos homens, este poder divino de constituir, isto é, de criar sem modelo prévio.

Isto produz inicialmente um efeito estranho, de pensar que nada é verdadeiro nem falso, mas logo nos habituamos a isso. E pela seguinte razão: o valor de verdade é inútil, tem sempre um duplo emprego; a verdade é o nome que nós damos às nossas opções, das quais não desistimos; se o fizéssemos, declararíamos decididamente que são falsas, tanto respeitamos a verdade; mesmo os nazistas a respeitavam, pois eles diziam que tinham razão: não diziam que estavam errados. Poderíamos ter respondido a eles que estavam enganados, mas para que serviria isso? Não estavam no mesmo comprimento de onda que nós, e, além disso, é platônico apontar como falsidade um tremor de terra.

É preciso proclamar alto e bom som que a condição humana é trágica e infeliz, se os homens não têm o direito de acreditar no que fazem e se estão condenados a se ver a si próprios com os olhos com o quais vêem seus ancestrais que acreditaram em Júpiter ou em Hércules? Esta infelicidade não existe, está no papel, é um tema retórico. Não poderia existir senão para a reflexividade, que só os historiadores cultivam; ora, os historiadores não são infelizes: eles se preocupam. Quanto aos outros homens, a reflexividade não os sufoca nem paralisa seus interesses. Tanto mais que os programas de verdade permanecem implícitos, ignorados por aqueles que os praticam e que chamam de verdade àquilo a que aderem. A idéia de verdade só aparece quando se leva em conta

o outro; ela não é original; revela uma fissura secreta. De onde vem que a verdade seja tão pouco verdadeira? Ela é a película de auto-satisfação gregária que nos separa da vontade de potência.

Apenas a reflexão histórica pode explicitar os programas de verdade e mostrar suas variações; mas esta reflexão não é uma luz constante e não marca uma etapa no caminho da humanidade. Caminho sinuoso cujas curvas não estão orientadas pela verdade no horizonte e também não se moldam sobre os poderosos relevos de uma infra-estrutura: o caminho ziguezagueia ao acaso; a maior parte do tempo, os viajantes não se preocupam com ele; cada um acredita que o seu caminho é o verdadeiro e os desvios que vêem os outros fazer em nada os perturbam. Acontece, porém, em raros momentos, que uma curva da estrada deixa ver retrospectivamente um longo pedaço de estrada, com todos seus ziguezagues, e que o descontentamento de alguns viajantes seja tal que esta errância os revolta. Esta visão retrospectiva fala a verdade, mas ela não torna a estrada mais falsa por isso, já que não poderia ser verdadeira. Por isso, os lampejos de lucidez retrospectiva não são muito importantes; são simples acidentes de percurso, não permitem encontrar o caminho certo e não marcam uma etapa da viagem. Nem mesmo metamorfoseiam os indivíduos que eles afetam: não se percebe que os historiadores sejam mais desinteressados que o comum dos mortais ou que votem de maneira diferente, já que o homem não é um caniço pensante. Seria porque escrevi este livro no campo? Invejava a placidez dos animais.

O propósito deste livro era pois muito simples. Apenas com a leitura do título, qualquer um com a menor cultura histórica teria respondido antecipadamente: "Mas é claro que eles acreditavam em seus mitos!" Nós quisemos simplesmente fazer com que o que era evidente para "eles" o fosse também para nós e extrair as implicações desta verdade primeira.

Notas

Introdução

(1) Os mortos continuam, embaixo da terra, a levar a vida que tiveram quando vivos; Minos, nos Infernos, continua a julgar, como Órion, embaixo da terra, continua a caçar. (M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion,* 2.ª ed., Munique, Beck, 1955, vol. I, p. 677.) Não se deve dizer, como Racine, que os deuses fizeram de Minos o juiz dos mortos. Sobre as mentiras bem conscientes dos poetas, cf. Plutarco, *Quomodo adulescens poetas,* II, p. 16 F-17 F.

(2) Plutarco, *Vie de Thésée,* 15, 2-16-2. Cf. W. Den Boer, "Theseus, the Growth of a Myth in History", *in Greece and Rome,* XVI, 1969, p. 1-13.

(3) Plutarco, *Vie de Thésée,* 1, 5: *"o mythôdes* purificado pelo *logos";* a oposição do *logos* ao *mythos,* vem de Platão, *Gorgias,* 523 a.

(4) Tucídides, I, 4, 1; "conhecer por boatos", é conhecer através do mito, comparar por exemplo Pausânias, VIII, 10, 2. Heródoto, III, 122, fazia a mesma idéia a respeito de Minos. Cf. Aristóteles, *Política,* 1271 B 38.

(5) W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* Stuttgart, Metzler, 1940. Outro livro importante para as diferentes questões que estudamos aqui é o de John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology,* Nova Iorque, 1957.

(6) A. Rostagni, *Poeti alessandrini,* nova edição, Roma, Bretschneider, 1972, p. 148 e 264. A prova, a exegese histórica ou naturalista dos mitos, por Tucídides ou Éforo, a exegese alegórica dos estóicos e dos retóricos, o evemerismo, a estilização romanesca dos mitos pelos poetas helenísticos.

(7) Citado por G. Couton num importante estudo sobre "Les *Pensées* de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs", *in XVIIe siècle,* XXXII, 1980, p. 183.

(8) Como dizia aproximadamente Renan, basta admitir o sobrenatural para não mais poder demonstrar a inexistência de um milagre. Basta ter interesse em acreditar que Auschwitz não aconteceu para que todos os testemunhos sobre Auschwitz se tornem inacreditáveis. Ninguém demonstrou jamais que Júpiter não existia. Ver os exemplos das notas 11 e 27.

(9) G. Hupert, *L'idée de l'histoire parfaite,* Paris, Flammarion, 1973, p. 7.

(10) Citado por Huppert, p. 7, n. 1. Os diferentes ensaios de A. D. Momigliano relativos a estes problemas de história e de método da historiografia podem-se encontrar agora facilmente em suas duas compilações: *Studies in Historiography,* Londres, Weindelfeld e Nicholson, 1966, e *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Oxford, Blackwell, 1977.

(11) Se se quiser perceber até que ponto o "rigor", o "método", a "crítica das fontes" pouco servem nestes domínios, bastará citar estas linhas, onde em 1838 ainda, V. Leclerc entende refutar Niebuhr: "Proscrever a história de um século, porque ela se mistura com fábulas, é proscrever a história de todos os séculos. Os primeiros séculos de Roma nos são suspeitos por causa da loba de Rômulo, dos escudos de Numa, da aparição de Castor e Pólux. Apagai então da história romana toda a história de César, por causa do astro que apareceu na ocasião da sua morte, e a de Augusto, porque se dizia que era o filho de Apolo disfarçado de serpente". (*Des journaux chez les Romains,* Paris, 1838, p. 166.) De onde se vê que o ceticismo de Beaufort e Niebuhr não tem por fundamento a distinção das fontes primárias e de segunda mão, mas antes a crítica bíblica pelos pensadores do século XVIII.

(12) Perguntava-se antigamente se Pausânias não tinha viajado sobretudo nos livros; pode-se afirmar que isso não tem cabimento: ele trabalhou sobretudo sobre o terreno; ver a página tão viva de Ernest Meyer na sua tradução resumida de Pausânias: *Pausanias, Beschreibung Griechenlands,* 2.ª ed., Munique e Zurique, Artemis Verlag, 1967, introdução, p. 42. Sobre Pausânias, ver em último lugar K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie,* Wiesbaden, Steiner, 1980, vol. II, p. 176-180.

Quando a verdade histórica era tradição e vulgata

(13) Fórmulas como "as pessoas da região dizem que..." ou "os tebanos narram..." podem muito bem encobrir em Pausânias o que chamaríamos de fonte escrita; somente para Pausânias, este escrito não é uma fonte: ele tem por fonte a tradição, evidentemente oral, da qual ele é apenas a transcrição. Nas suas pesquisas arcádicas (VIII, 10, 2), Pausânias declara, por exemplo: "Aprendi isto por *akoè,* por boatos, e todos os meus predecessores também"; do mesmo, é por *akoè* que é conhecida a história de Tirésias (IX, 33, 2); isto quer dizer que Pausânias e seus predecessores (que consideraríamos como as fontes de Pausânias) não viram o fato com seus próprios olhos (cf. IX, 39, 14) mas apenas transcreveram o que a tradição oral dizia; como se vê, Pausânias distingue muito bem a fonte primária *(akoè)* e as secundárias. Seus predecessores, nós os conhecemos: Pausânias menciona incidentalmente, e uma vez por todas, no início de suas pesquisas arcádicas, um poeta épico, Ásios, que ele leu muito e que aliás cita com muita freqüência (VIII, 1, 4: "Existem estes versos de Ásios sobre este assunto"; sete linhas acima, Pausânias escrevia: "Os arcádios dizem que..."). Ásios reproduz, diríamos nós, as tradições

arcádicas. A única fonte verdadeira, para Pausânias, é o testemunho dos contemporâneos do acontecimento, dos que a ele assistiram; é portanto uma perda irreparável se esses contemporâneos negligenciam transmitir por escrito o que eles viram (I, 6, 1); cf. também Flavius Josefo, *Guerre des Juifs* I, prefácio, 5, 15. Esta fonte, oral ou escrita, os historiadores apenas a reproduzem: eles estabelecem sem parar a versão correta do acontecimento. Isto é tão evidente que eles só citam sua fonte quando se afastam dela (assim Pausânias, I, 9, 8, só cita Jerônimo de Cardia no momento de se separar dele num detalhe). A verdade é anônima, apenas o erro é pessoal. Em certas sociedades, este princípio é levado até muito longe; cf. o que escreve Renan sobre a formação do Pentateuco (*Oeuvres complètes,* vol. VI, p. 520): "A alta antiguidade não tinha a idéia da autenticidade do livro; cada um queria que seu exemplar fosse completo e nele fazia todas as adições necessárias para mantê-lo em dia. Nesta época, não se recopiava um texto: ele era refeito em combinação com outros documentos. Todo livro era composto com uma objetividade absoluta, sem título, sem nome de autor, incessantemente transformado, recebendo acréscimos continuamente". Atualmente, na Índia, publicam-se edições populares dos antigos Upanishads de um ou dois milênios, mas ingenuamente completados, para serem verdadeiros: neles se vê mencionada a descoberta da eletricidade. Não se trata de uma falsificação: quando se completa ou se corrige um livro simplesmente verdadeiro, como a edição anual do guia telefônico, não se comete falsificação. Dito de uma outra forma, o que aqui está em jogo não é a noção de verdade, mas a noção de autor. Cf. também H. Peter. *Wahrheit und Kunst: Geschichtschreigung und Plagiat im klass. Altertum,* 1911, reimpressão em 1965, Hildesheim, G. Olms, p. 436. Sobre o conhecimento histórico pelas notícias anônimas e boatos, cf. agora F. Hartog, *Le Miroir d'hèrodote: essai sur la représentation de l'autre,* Paris, Gallimard, 1981, p. 272 ss.

(14) Os informantes ("exegetas"), que Pausânias menciona umas vinte vezes, nem todos foram os *ciceroni* do nosso autor: por "exegetas", Pausânias designa também suas fontes escritas (Ernst Mayer, p. 37, citando I, 42, 4). Sobre estes exegetas, cf. também W. Kroll, *Studien zum Verstandnis des romischen Literatur,* Stuttgart, Metzler, 1924, p. 313. Ver nota 159.

(15) Huppert, p. 36.

(16) Tucídides, I, 20-22.

(17) Momigliano, *Studies in Historiography,* p. 214.

(18) Tucídides, I, 20, 2.

(19) Pausânias, VIII, 8, 3; Heródoto, VII, 153, 3. Cf. Kurt Latte *in* "Histoire et Historiens de l'Antiquité", p. 11 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Harat,* IV, 1956): *in* III, 9, 2, Heródoto relata duas versões acredita pouco na segunda, mas "apesar disso, já que se fala dela, ele fala também"; o que se diz já possui uma espécie de existência.

(20) Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography,* p. 145; *Studies in Historiography,* p. 217.

(21) Cf. nota 13, para esta afirmação de Renan. Os textos curiosos

que a *História Augusta* cita são falsos, como todos sabem; mas é o pastiche do gosto que tinham toda a antiguidade helenística e romana pelas coleções de curiosidades de toda espécie. Suetônio ou Diógenes Laércio citam no mesmo plano as cartas de Augusto ou os testamentos dos filósofos, não para estabelecer os fatos, mas como peças curiosas e raras; o documento é aqui um fim em si, não um meio; estes autores não tiram nenhuma conclusão e nenhum argumento das peças que citam e que não são de nenhum modo "peças justificativas". Sobre a maneira de citar de Porfírio em *De Abstinentia*, cf. W. Pötscher, *Theophrastos, Peri Eusebeias*, Leyde, Brill, 1964, p. 12 e 120; cf. Diodoro, II, 55-60, citando ou transcrevendo Iamboulos. Cf. também P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, vol. I, p. 33.

(22) Pausânias, I, 3, 3.

(23) Não mais do que Tucídides (II, 5) Aristóteles, com efeito, não duvida da historicidade de Teseu; vê nele o fundador da democracia ateniense (*Constitution d'Athènes*, XLI, 2) e reduz à verossimilhança o mito das crianças atenienses deportadas para Creta e abandonadas ao Minotauro (*Constitution des Bottiéns*, citada por Plutarco, *Vie de Thésée*, 16, 2); quanto ao Minotauro, o historiador Filocore, mais de quatro séculos antes de Pausânias, também o reduz à verossimilhança: ele pretendia ter colhido uma tradição (oral ou transcrita, ele não precisa) junto aos cretenses, segundo a qual essas crianças eram, não devoradas pelo Minotauro; mas dadas como prêmio aos atletas vencedores de um concurso ginástico; este concurso foi ganho por um homem cruel e muito vigoroso, que se chamava Touro (citado por Plutarco, 16, I). Como este Touro comandava a armada de Minos, era realmente o Touro de Minos ou Minotauro.

(24) Heródoto, III, 122: "Polícrates é, dos gregos que conhecemos, o primeiro que pensou na soberania marítima, exceção feita a Minos de Cnossos e a outros, se existiram, que antes dele reinaram no mar; mas, da época das gerações que chamamos de humanas, Polícrates foi o primeiro". Já na *Ilíada*, o que tem sido chamado de racionalismo homérico limita às gerações míticas a intervenção dos deuses nos assuntos humanos.

(25) Pausânias, VIII, 8, 3; para os gregos, não existe o problema do mito, há apenas o problema dos elementos inverossímeis que o mito contém. Esta crítica do mito começa desde Hecateu de Mileto (que já mofava das coisas ridículas que os helenos contavam, fr. 1 Jacoby); cf. no próprio Pausânias, III, 25, 5, a crítica de Hecateu ao mito de Cérbero.

(26) H. Hitzig, "Zur Pausaniasfrage", *in Festschrift des philologischen Kränzchens in Zürich im Herbst 1887 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, p. 57.

(27) Um exemplo disso: Newton constata que os sete reis de Roma reinaram ao todo duzentos e quarenta e quatro anos e percebe que uma duração tão longa nos reinados não tem outro exemplo na história universal, onde a duração média de um reinado é de dezessete anos; teria podido concluir disso que a cronologia da Roma real era lendária; ele conclui apenas que é falsa, a remonta a sete vezes dezessete anos e coloca então a data de fundação de Roma em 630 antes da nossa era. Cf. Isaac Newton, *La Chronologie des anciens royaumes, traduite de l'anglois*, Paris, 1728.

Pluralidade e analogia dos mundos de verdade

(28) M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2.ª ed., vol. I, p. 14 e 371; A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. I, p. 261; eu não estou nem mesmo seguro de que seja preciso pôr à parte os mitos aitiológicos. Pouquíssimos mitos gregos explicam os ritos e os que o fazem são menos do que a invenção de sacerdotes que querem fundar um rito do que a imaginação de engenhosos pensadores locais que inventaram uma explicação romanesca para alguma particularidade cultural que intrigava os viageiros; o mito explica o rito, mas este rito não é senão uma curiosidade local. A tripartição estóica de Varrão, que distinguia os deuses da cidade, aos quais os homens prestam um culto, os deuses dos poetas, isto é, os da mitologia, e os dos filósofos, permanece fundamental. (P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, École française de Rome, 1972, p. 254.) Sobre as relações entre o mito, a soberania e a genealogia na época arcaica, a questão foi renovada por J. P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, e *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965; e por M. I. Finley, "Myth, Memory and History", *in History and Theory*, IV, 1965, p. 281-302, tratamos muito superficialmente este pensamento mítico, nosso tema é a sua transformação na época helenístico-romana, mas exprimimos a nossa concordância com a doutrina da historicidade da razão em J. P. Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, Payot, 1979, p. 97.

(29) Um exemplo entre mil, mas muito bonito: Pausânias, VII, 23; sobre os eruditos locais, W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, 308.

(30) A. van Gennep, *Religions, Moeurs et Légendes*, Paris, 1911, vol. III, p. 150; E. Mâle, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 269; *L'Art religieux de la fin du XVIe siècle*, p. 132, Paris, Armand Colin, 1948 e 1951.

(31) Cf. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976, p. 589.

(32) Santo Agostinho não duvida da historicidade de Enéias, mas considerando-se o mito como verossímil, tanto faz que Enéias seja filho de Vênus ou que Rômulo seja filho de Marte (*Cité de Dieu*, I, 4 e III, 2-6). Veremos que Cícero, Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso não acreditavam mais no nascimento divino de Rômulo.

(33) A pluralidade das formas de crença é um fato muito banal para se insistir nele; cf. J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1939, p. 177; Alfred Schutz, *Collected Papers*, Haia, Nijhoff, Coleção "Phaenomenologica", 1960-1966, vol. 1, p. 232; "On multiple realities", vol. 2, p. 135; "Don Quixote and the problem of reality"; Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926, vol. I, p. 244. Não é menos banal acreditarmos ao mesmo tempo em verdades diferentes sobre o mesmo objeto; as crianças sabem ao mesmo tempo que os brinquedos são trazidos por Papai Noel e dados pelos seus pais. J.

Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*. Paris, Delachaux et Niestlé, 1945, p. 217, cf. 325: "Na criança, há várias realidades heterogêneas: o jogo, o real observável, o mundo das coisas, o mundo das coisas ouvidas ou narradas, etc.; estas realidades são mais ou menos incoerentes e independentes umas das outras. Desde esse momento, quando a criança passa da fase do trabalho à fase do jogo, ou da fase de submissão à palavra adulta para a fase do exame pessoal, suas opiniões podem variar substancialmente". M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 50: "Uma criança de treze anos que se banhava num riacho de mil pequenas ondas, dizia: "O riacho franze as sobrancelhas"; se tal expressão fosse tomada literalmente, seria um mito; mas a criança também sabia, ao mesmo tempo, que o riacho era de água, que nele podia beber, etc. Do mesmo modo, um primitivo pode ver as almas em qualquer parte da natureza, pode situar numa árvore alguma força sensível e ativa, que ele deve aplacar e honrar; mas, em outra ocasião, não deixará de cortar essa árvore para fazer dela materiais de construção ou combustíveis". Cf. também Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1976, vol. I, p. 245. Wolfgang Leonard, *Die Revolution entlässt ihre Kinder*, Frankfurt, Ullstein Bücher, 1955, p. 58 (o autor tinha dezenove anos e era membro da Juventude Comunista na época do Grande Expurgo de 1937): "Minha mãe tinha sido detida, eu tinha assistido à prisão dos meus professores e meus amigos, e, mais precisamente, tinha notado desde muito tempo antes, que a realidade soviética não se parecia em nada com a maneira pela qual era representada no *Pravda*. Mas, de uma certa forma, separei essas coisas assim como minhas expressões e experiências pessoais, de minhas convicções políticas de princípio. Era um pouco como se existissem duas dimensões: a dos acontecimentos cotidianos ou de minha própria experiência (sobre a qual não era raro que eu desse prova de espírito crítico) e uma outra dimensão, a da Linha Geral do Partido, que apesar de certo mal-estar, continuava a considerar como justa, 'ao menos fundamentalmente'. Acredito que muitos membros da Juventude Comunista conhecem semelhante dissociação". Então, de modo algum parece que se tenha tomado o mito pela história, que se haja abolido a diferença entre lenda e história, apesar de E. Kölher, *L'Aventure chevaleresque: idéal et réalité dans le monde courtois*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8; digamos antes que eles podem acreditar tanto no mito como na história; mas não no lugar da história nem nas mesmas condições que a história; as crianças também não exigem de seus pais os dons de levitação, de ubiqüidade e de invisibilidade que atribuem a Papai Noel. Crianças, primitivas e crentes de toda espécie não são ingênuos. "Mesmo os primitivos não confundem uma relação imaginária com uma relação real" (Evans Pritchard, *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, coleção "Petite Bibliothèque Payot", p. 49); "O simbolismo dos huichol admite identidade entre o trigo e o cervo; Lévy-Bruhl não quer que se fale aqui de símbolo, mas de pensamento pré-lógico. Mas a lógica do huichol só seria pré-lógica no dia em que preparasse um cozido de trigo acreditando fazer um guisado de cervo". (Olivier Leroy, *La Raison Primitive*, Paris, Geuthner, 1927, p. 70). "Os sedang Moï, da Indochina, que instituíram os meios que

permitem ao homem renunciar a seu estatuto de ser humano e transformar-se num javali, reagem no entanto diferentemente, conforme tenham que se defrontar com um javali verdadeiro com um javali de nome" (G. Deveureux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 101); "A despeito de tradições verbais, toma-se raramente um mito no mesmo sentido em que se tomaria uma verdade empírica; todas as doutrinas que floresceram no mundo a respeito da imortalidade da alma, mal afetaram o sentimento natural do homem diante da morte" (G. Santayana, *The Life of Reason, III, Reason in Religion*, Nova Iorque, 1905, p. 52). São, portanto, múltiplas as maneiras de acreditar ou, para dizê-lo melhor, os regimes de verdade de um mesmo objeto.

(34) Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriech. Denkens*, 2.ª ed., Munique, Beck, 1960, I, 366. Ao falar ao vencedor do belo mundo dos heris, Píndaro o homenageia mais do que se tivesse pronunciado seu elogio; ser recebido entre os Guermantes é mais lisonjeiro do que receber cumprimentos; desta forma, diz Fränkel, "a imagem do vencedor amiúde fica mais graciosa que a dos heróis". É necessário dizer por isso, com o mesmo Fränkel (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, Beck, 1962, p. 557) que este mundo heróico e divino seja um "mundo de valores"? Mas não se vê muito que deuses e heróis sejam santos; eles honram *os* valores como o fazem os próprios mortais distintos, nem mais nem menos. Ainda aqui, não desconheçamos o "esnobismo" mitológico: o mundo dos heróis tem *valor*, é mais importante que o dos mortais. Da mesma forma, para Proust, uma duquesa é mais importante que uma burguesa, mas não é porque ela cultiva todos os valores e todas as virtudes: é porque ela é duquesa. Certamente, como duquesa e enquanto duquesa, ela terá distinção moral e irá cultivá-los, mas como conseqüência. É por essência e não pelos seus méritos, que o mundo heróico tem mais valor que o mundo mortal. Se se julgasse que a palavra "esnobismo" seria demasiado forte para Píndaro e para os vencedores, mesmo dita *cum grano salis*, que se releia uma divertida passagem do *Lísias* de Platão, 205 CD, que mereceria ser colocada como epígrafe a toda edição de Píndaro.

(35) Assim acontece também na *Eneida*, I, 8: *Musa, mihi causas memora*, com esta expressão helenizante, Virgílio solicita à musa para lhe "repetir" e garantir o que "se diz" a respeito de Enéias, e não para lhe "lembrar" alguma coisa que teria esquecido ou ignorado. É por isso, poder-se-ia acreditar, que as musas são filhas da Memória (*contra* Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, vol. I, p. 254).

(36) W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, p. 49-58. Os versos 27 e 28 da *Teogonia* não são simples; as musas inspiram mentiras, mas também verdades. A posteridade compreenderá freqüentemente que todos os poetas misturam as verdades com as mentiras, ou as mentiras com as verdades (cf. Estrabão, I, 2, 9, C 20, sobre Homero). Outros verão aqui a oposição entre a epopéia, que mente, e a poesia didática, que diz a verdade. Seria melhor entender sem dúvida, que sem se considerar um poeta "didático", Hesíodo opõe sua própria versão das genealogias divinas e humanas à versão de Homero, que ele considera seu rival e predecessor.

(37) Sobre esta historiografia, cf. por exemplo, J. Forsdyke, citado na nota 5; M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2.ª ed., vol. II, p. 51-54.

(38) Pausânias, IV, 6, 1, para Myron; para Rhianos, ler IV, 1-24 *passim*. Sobre este Rhianos, A. Lesky, *Geschichte des griech. Literatur*, Berna e Munique, Francke, 1963, p. 788; eu não li *Pausanias und Rhianos* de J. Kroymann, Berlim, 1943, nem os *Messenische Studien* de F. Kiechle, Kallmünz, 1959. Sobre as fontes da arqueologia arcádica de Pausânias, W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 145 ss. Sobre as noções de começo, constituição (*katastasis*) e "arqueologia", cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt Wiss, Buchag. 1965, p. 372.

(39) Pausânias, VIII, 6, 1. Mas todo o começo do oitavo livro deveria ser citado. Para a fundação de Oinotria, cf. VIII, 3, 5.

(40) Apesar do que se diz, as concepções mais difundidas sobre o tempo não são, nem a do tempo cíclico nem a do tempo linear, mas a do declínio (Lucrécio a considera como uma evidência): tudo está feito e inventado, o mundo é adulto e não deve mais envelhecer; cf. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 57, nota 4 da edição de bolso (Paris, Seuil, 1979). Esta concepção é a chave implícita de uma frase difícil de Platão, *Leis*, 677 C, para quem não havia mais lugar para as invenções (que apenas são reinvenções), se a maior parte da humanidade não fosse periodicamente destruída com toda a sua bagagem cultural.

(41) Políbio, X, 21 (sobre as fundações de cidades); XII, 26 D (bravatas de Timeu sobre as fundações e os parentescos entre cidades); XXXVIII, 6 (relatos históricos que se limitam a narrar as origens e nada dizem da continuidade da história). O pensamento popular opunha o passado das "fundações" e a monotonia do presente; o primeiro era encantador: quando Hípias ia discursar em Esparta, falava "de genealogias heróicas, ou humanas, de fundação de cidades na época primitiva, de maneira mais geral do que se relacionava com a época antiga" (Platão, *Hípias maior*, 285 E). Esta determinação do lugar do mundo constituído (e mesmo declinante) que é o nosso compreende três elementos: "a fundação das cidades, a invenção das artes e a redação das leis" (Josefo, *Contre Apion*, 1, 2, 7). Heródoto percorre o mundo, descreve cada povo, como se descrevesse uma casa, e passa ao subsolo: eis a origem deste povo.

(42) De todos estes fatos, encontrar-se-ão exemplos em todas as páginas de Pausânias e particularmente nos primeiros capítulos de seus diversos livros. A explicação de um topônimo por um antropônimo permite remontar às origens humanas, se bem que se preferisse explicar uma montanha chamada Nomia pelo nome de uma ninfa antes que pela palavra que quer dizer "pastagem", o que seria evidentemente a explicação correta, como o próprio Pausânias insinua (VIII, 38, 11); Pausânias queria também explicar o nome de Aigialeu pela palavra *aigialos*, "margem do rio", mas os aqueus preferiam inventar, para explicá-lo, um rei chamado Aigialeus (VIII, 1, 1).

(43) Pausânias, VIII, 1, 4; igualmente, em Tucídides, I, 3, "Heleno e seus filhos" não são mais, nem os antepassados de todos os helenos, nem dos protótipos míticos, como o Elefante para os elefantes: é uma dinastia real, que reinou sobre uma multidão de humanos. Se se quiser saber o que é uma aitiologia histórica, o mais simples é ver o seu pastiche feito por Aristóteles, *Os Pássaros*, 466-546.

Distribuição social do saber e modalidades de crença

(44) Sobre a posse e a distribuição da verdade, cf. o excelente livro de Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967; sobre a distribuição do saber, cf. Alfred Schutz, *Collected Papers* (Coleção "Phaenomenologica", vol. XI e XV), vol. 1, p. 14: "The Social Distribution of Knowledge", e vol. 2, p. 120: "The Well-informed Citizen"; G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1958, p. 203. Os pensadores cristãos foram levados a escavar esta idéia, sobretudo Santo Agostinho: a Igreja não é uma sociedade de crença? O *De utilitate credendi* de Santo Agostinho explica que acreditamos sobretudo na palavra dada, que há um comércio de conhecimentos desigualmente distribuídos e também que forçando as pessoas a acreditarem, elas acabam por acreditar realmente: é o fundamento da obrigação de perseguir e do tristemente célebre *compelle intrare*. É necessário fazer o bem às pessoas apesar delas mesmas (as desigualdades do saber e do poder caminham juntas) e o saber é um bem. Esta sociologia da fé lia-se já em Orígenes, *Contra Celse*, I, 9-10 e III, 38. De onde a doutrina da fé implícita: quem confia na Igreja será considerado conhecedor de tudo o que ela professa; problema: a partir de qual grau de ignorância um cristão fiel não será mais cristão senão de nome? Tem-se fé, se o único artigo de fé que se conhece é que a própria Igreja sabe e tem razão? Cf. B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: l'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12. Sobre tudo isto, e sobre Santo Agostinho, cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20. Além de suas conseqüências políticas e sociais, a distribuição do saber tem efeitos sobre o próprio saber (aprende-se e inventa-se apenas tendo o direito socialmente reconhecido para tanto: senão, hesita-se, duvida-se de si). Quando não se tem o direito de saber e de perguntar, ignora-se sinceramente e se permanece cego; é assim que Proust dizia: "Jamais confesse". As fontes e provas do saber são elas mesmas históricas. Por exemplo, "se a idéia de verdade é a de uma proposição verdadeira porque não contraditória e verificável, a idéia judaico-cristão de verdade diz respeito à sinceridade, à ausência de fraude ou de duplicidade nas relações pessoais" (R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris, e Neuchâtel, Delachaux e Niestlé, 1966, p. 76). De onde, suponho, a estranha conclusão do Quarto Evangelho, onde o grupo de discípulos de São João declara: "Sabemos que seu testemunho é verídico" (XXI, 24); se este fosse um testemunho no sentido grego do termo (a testemunha estava lá e viu a coisa com seus próprios olhos), a frase seria absurda: como podem testemunhar sobre a veracidade do relato de São João sobre a morte de Cristo se não estavam lá? Mas os discípulos querem dizer que conheceram João muito bem e reconheceram nele um coração sincero e incapaz de mentir.

(45) Uma idéia, da qual se conhece a importância que tem em Santo

Agostinho, em particular *in De utilitate credendi*, lê-se também em Galeno, *De la meilleure secte, à Thrasybule*, 15.

(46) Platão, *Fédon*, 85 C e 99 CD.

(47) Aristófanes, *A Paz*, 832; cf. *Os Pássaros*, 471 ss.

(48) Nietzsche, *Aurora, § 547:* "Atualmente, a marcha da ciência não está mais entravada pelo fato acidental de que o homem vive aproximadamente setenta anos, mas este foi o caso durante muito tempo... Outrora, cada um queria, durante esse espaço de tempo, atingir o ápice do saber e os métodos de conhecimento eram apreciados em função desse desejo geral... Já que o universo inteiro estava organizado em função do homem, acreditava-se que a possibilidade de conhecer as coisas estava igualmente adaptada à escala da vida humana... Resolver tudo de uma só vez, com uma só palavra, este era o desejo secreto; representava-se essa tarefa sob o aspecto do nó górdio ou do ovo de Colombo: não se duvidava que fosse possível... liquidar todas as perguntas por uma única resposta: o que havia para se resolver era um enigma."

(49) Platão, *Lísias*, 205 CD.

(50) Xenófanes, fragmento 1.

(51) Aristófanes, *As Vespas*, 1179; *Heródoto*, I, 60.

(52) G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955, p. 60, 62, 68, 75, 112, 199, 240, 249, 267, 564, 583. Esta relação de docilidade no campo do saber (o campo simbólico de Bourdieu) nos parece ao menos tão importante quanto o conteúdo ideológico da religião, mais fácil de ver, mais fácil para relacionar com interesses sociais, mas também mais inequívocas. Para Proudhon, o culto católico ensinava o respeito à hierarquia social, pois, na missa em toda parte onde se estabelecem precedências, a prática põe em relevo a hierarquia social; sem dúvida, mas há no *Dicionário Filosófico* de Voltaire uma frase, anticristã na intenção de seu autor, que não deixa de ser curiosa: "Uma plebe grosseira e supersticiosa... que corria aos templos por ociosidade e porque neles os pequenos eram iguais aos grandes" (verbete *ídolos*).

(53) Aristófanes, *Os Cavaleiros*, 32; cf. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 780.

(54) Políbio, VI, 56; para Flavio Josefo, *Contre Apion*, Moisés viu na religião um meio de fazer respeitar a virtude (II, 160). A mesma ligação utilitária da religião e da moral, *in* Platão, *Leis*, 839 C e 838 BD. E *in* Aristóteles, *Metafísica*, 1074 B 4.

(55) Heródoto, II, 42-45, citado por M. Untersteiner, *La Fisiologia del mito*, 2.ª ed., Florença, La Nuova Italia, 1972, p. 262.

Diversidade social das crenças e balcanização dos cérebros

(56) Filostrato, *Imagines*, I, 14,(15) *Ariane*. O tema da ama de leite ou da mãe que conta fábulas remonta a Platão, *República*, 378, C, e *Leis*, 887 D. As amas de leite narravam os contos assustadores sobre as Lâmias ou então sobre os cabelos do Sol, escreve Tertuliano, *Ad Valentinianos*,

3. Para Platão, não passam de contos de velhos (*Lísias*, 205, D); são *aniles fabulae* das quais fala Minucius Félix, XX, 4, que conservamos dos nossos *imperiti parentes* (XXIV, 1), Na de Filostrato, o Vinhateiro pergunta ao autor: "Quando começastes a achar inacreditáveis as fábulas?" e Filostrato, ou seu porta-voz, responde: "Há muito tempo, quando era adolescente; pois, como era criança, acreditava nessas fábulas e minha ama de leite me divertia com esses contos, que acompanhava com uma bonita canção; algumas dessas fábulas faziam até com que ela chorasse; mas quando atingi a adolescência, pensei que não se devia mais aceitar essas fábulas irrefletidamente" (*Heroikos*, 136-137 Kayser; p. 8, 3 De Lannoy). Quintiliano fala também de *aniles fabulae* (*Inst.*, 1, 8, 19). No *Hipólito*, de Eurípedes, a ama de leite compromete os doutos neste caso: antes de narrar a fábula de Sêmele, ela cita os doutos que viram os livros sobre esta lenda (451). Em um notável epitáfio métrico de Quios (Kaibel, *Epigrammata*, 232) duas anciãs "de uma excelente família de Cos" sentem falta da luz: "Ó doce Aurora, tu por quem nós cantamos, à luz da lâmpada, os mitos dos semideuses!". Talvez, de fato, as canções que todos conheciam tivessem um mito como tema: em Horácio, *Odes*, I, 17, 20, a bela Tíndaris cantará a Horácio, na intimidade, *Penelopen vitreamque Circen*.

(57) Sexto Empírico, *Hipotiposes pirronianas*, I, 147.

(58) Pois as meninas seguiam o ensinamento do gramático, mas se detinham antes de receberem a palmatória do mestre de retórica; acrescento que as classes eram "mistas": meninas e rapazes escutavam em comum o gramático. Este detalhe, que parece pouco conhecido, lê-se em Martial, VIII, 3, 15 e IX, 68, 2, e em Soranos, *Sur les maladies des femmes*, capítulo 92 (p. 209 Dietz); cf. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9.ª ed., Leipzig, Hirzel, 1919, I, 409. A mitologia aprendia-se na escola.

(59) Sobre as Lâmias e outros monstros gregos, cf. sobretudo Estrabão, I, 8, C, 19, num capítulo aliás importante para o estudo das atitudes perante o mito. Sobre Amor e Psique, O. Weinreich, *Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum*, na nona edição da *Sittengeschichte Roms* de Friedlander, vol. IV, p. 89.

(60) Tão pobre que, embora não vivendo com autonomia, ignora o uso da moeda e troca seu vinho e seu trigo por um boi ou um carneiro (I, 129, 7 Kayser). Isto é plausível; cf. J. Crawford *in Journal of Roman Studies*, LX 1970, sobre a rariedade dos achados monetários em locais não urbanos.

(61) *Heroikos*, IX, 141, 6. Nas fontes de Clitumne; os muros e as colunas do santuário estavam cheios de *graffiti* "que celebravam o deus" (Plínio, *Cartas*, VIII, 8). Cf. Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie d. Papyruskunde*, Hildesheim, Olms, 1963, uma carta de um tal Nearcos (n.º 117). Sabe-se da existência de tais *graffiti* de "proscynème" no Egito (por exemplo, nas pedras de um templo, em Talmis: A. D. Nock, *Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1972 p. 358). A primeira peça das Priapéias (da qual se tem também uma cópia epigráfica, *Corpus inscr. lat.*, V. 2803... a menos que não se trate do original) faz alusão a isso: "Por pouco que valham

estes versos, que sobre os muros de teu templo escrevi sem pressa, queira interpretá-los favoravelmente, eu te suplico (ó Priapo)".

(62) Sobre a "querela dos fantasmas", no século II, cf. Plínio, *Cartas*, VII, 27; Luciano, *Filopseudos;* Plutarco, prefácio da *Vida de Dion.*

(63) Sobre estas canções, cf. nota 56, *ad finem.* Acrescentar Eurípides, *Ion*, 507.

(64) Aristóteles, *Poética*, IX, 8. X. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I p. 326.

(65) É a idéia de Trimalcião (Petrônio, XXXIX, 3-4; XLVIII, 7; LII, 1-2).

(66) E. Rohde, *Der Griech. Roman*, Berlim, 1876, p. 24 e 99.

(67) Nilsson, *Geschichte d. griech. Religion*, vol. II, p. 58.

(68) Políbio, XII, 24, 5.

(69) Diodoro, I, 3.

(70) Diodoro, III, 61; os livros IV e VI são consagrados às gerações heróicas e divinas da Grécia. A guerra de Tróia figurava sem dúvida no livro VII. Estes primeiros livros de Diodoro, com seu horizonte geográfico e com sua enorme parte mitológica, talvez possam dar uma idéia do que eram os primeiros livros de Timeu.

(71) Em V, 41-46 e num fragmento do livro VI conservado por Eusébio, *Preparação evangélica*, II, 59. H. Dorrie, "Der Königskult des Antiochos von Kommagene", *Abhandl. Akad. Gottingen*, III, 60, 1964, p. 218, acredita que a narrativa de Evêmero era uma utopia política e um espelho dos príncipes; dava o modelo ou a justificativa para as honrarias do rei. Talvez; entretanto, a parte de maravilhoso e pitoresco ultrapassa de longe a das alusões políticas; além do mais, toda a ilha de Panchaia, não obedece a um rei: encontra-se nela uma cidade, uma espécie de república sacerdotal. Na realidade, a idéia de que os deuses são os homens dignos que foram divinizados ou que foram considerados como deuses, está em toda parte e ultrapassa largamente a obra de Evêmero, que se limitou a tirar partido disso para escrever um conto.

(72) Estrabão, I, 2, 35, p. 43 C.

(73) Diodoro, IV, 1, 1.

(74) Diodoro, IV, 8. Na *Preparação evangélica*, no livro II, Eusébio cita largamente as mitografias de Diodoro sobre Cadmos ou Hércules.

(75) Por volta de 1873, o jovem filólogo Nietzsche escrevia: "Com que liberdade poética os gregos tratavam seus deuses! Nós adquirimos demasiadamente o hábito de opor na história a verdade e a não-verdade; quando se pensa que é absolutamente necessário que os mitos cristãos sejam considerados como historicamente autênticos! (...) O homem exige a verdade e dela se serve *(leistet sie)* no comércio ético com os outros homens; toda vida coletiva se baseia nisto: antecipam-se os efeitos nefastos de mentiras recíprocas; é daí que surge o dever de dizer a verdade. Mas se permite a mentira ao narrador épico, porque aí nenhuma conseqüência nociva pode inspirar temores; a mentira então é permitida onde obtém o consentimento: beleza e graça da mentira, mas à condição de que ela não faça mal! É assim que o sacerdote inventa os mitos de seus deuses: a mentira serve para provar que os deuses são sublimes. Nós temos a maior dificuldade em reviver o sentimento mítico da liberdade de mentir; os grandes filósofos gregos viviam ainda inteiramente neste direito à mentira *(Berechtigung zur Lüge)*. A procura da verdade é uma aquisição que a humanidade fez com extremada lentidão". (*Philosophenbuch*, 44 e 70, no volume X da edição Kroner; retraduzi o texto.)

(76) Dion Cassius, LXXIX, 18, encontrando-se na Ásia, foi em 221 a testemunha imediata deste acontecimento, no qual acredito sem reservas: "Um *daimon* que dizia ser o famoso Alexandre de Macedônia, que com ele se parecia na fisionomia e estava equipado completamente igual a ele, surgiu das regiões danubianas onde apareceu não sei como; atravessou a (Mésia?) e a Trácia, comportando-se como Dionisos, com quatrocentos homens, equipados com lança e nebri, que não faziam mal a ninguém". As multidões acorreram, com governantes e procuradores na frente; "foi (ou: "fizeram-lhe cortejo") até Bizâncio, de dia, como havia anunciado, depois deixou esta cidade para ir até a Calcedônia; lá, realizou rituais noturnos, enterrou um cavalo de madeira e desapareceu".

(77) Plauto, *Mercator*, 487, comentado por Ed. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, Florença, La Nuova Italia, 1960, p. 74. Para Sexto Empírico, Artemidoro e Pausânias, cf. as notas 57, 134 e 22.

(78) Cf. nota 24; Cícero, *Tusculanes*, I, 41, 98.

(79) Varrão, citado por Censorinus, *De die natali*, 21 (Jahn, p. 62).

(80) Cícero, *De natura deorum*, III, 5, 11. Igualmente, na *Arte de amar*, I, 637, Ovídio confessa que não acredita nos deuses senão com hesitação e reservas (cf. Herman Fränkel, *Ovid, ein Dichter zwischen zwei Welten*, Darmstadt, wiss. Buchg, 1974, p. 98 e n. 65, p. 194). Filemão havia escrito "Ajuda os deuses e cultua-os, mas não averigües nada a seu respeito; tua busca não te daria nada a mais; não queiras saber se eles existem ou não: adora-os como existentes e como próximos de ti" (fragmento 118 AB Kock, *in* Stobée, II, 1, 5. Cf. também Aristófanes, *Cavaliers*, 32. Sobre a amizade de Teseu e de Pirítoo como *fabula ficta*, cf. *De finibus*, I, 20, 64).

(81) Cícero, *De re publica*, II, 2, 4 e 10, 18. Acreditou-se na historicidade de Rômulo até em pleno século XIX, mas por razões diferentes das de Cícero, como se verá: Cícero acredita em Rômulo, fundador de Roma, porque o mito contém um núcleo histórico (não há fumaça sem fogo) e que a história é a política do passado; Bossuet acredita em Rômulo ou em Hércules por respeito aos textos, que ele mal distingue da realidade.

(82) Menandro o Retórico, *Sur les discours d'apparat* (*Rethores Graeci*, vol. III, p. 359, 9 Spengel).

(83) Isócrates, *Demónicos*, 50.

(84) Diodoro, IV, 1, 2.

(85) Cf. por exemplo *Política*, 1284 A: "o mito que se narra sobre os argonautas abandonando Hércules"; *Ética a Nicômaco*, 1179 A 25: "Se os deuses tivessem alguma preocupação com os problemas humanos, como se acredita..." Aristóteles não acreditava nisso: os deuses-astros são primeiros motores e não providências.

(86) Cf. notas 4 e 23; para Palafaistos, cap. 2, o Minotauro foi um belo adolescente, chamado Tauros, por quem Pasífae se apaixonou. Tucídides também não duvida de Cécrope ou de Teseu (II, 15).

(87) Tucídides, I, 3 e II, 29.

(88) Tucídides, VI, 2.

(89) Sobre as eras míticas em Platão (*Política,* 268, E-269 B; *Timeu,* 21 A-D; *Leis,* 677 D-685 E), que as retifica e acredita nelas nem mais nem menos que Tucídides ou Pausânias, cf. Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon,* Paris, Klincksieck, 1959, p. 14, 30, 44.

(90) Estrabão, I, 2 38 c. 45; 40, C. 46; I, 3, 2, C. 48.

(91) *De natura rerum,* V, 324.

(92) Políbio, II, 41, 4; IV, 59, 5, XXXIV, 4.

(93) Iremos citar sucessivamente: Galeno, *De optima secta ad Thrasybulum,* 3 (*Opera,* vol. I, p. 110 Kühn); *De placitis Hippocratis et Platonis,* III, 8 (V, 357 Kühn; sobre a expressão "reduzir a lenda à verossimilhança", cf. Platão, *Fedro,* 229 E, que Galeno transcreve quase literalmente); *De usu partium,* III, 1 (III, 169 Kühn; I, 123 Helmreich); *Isagoge seu Medicus,* 1 (XIV, 675 Kühn). Notar que Galeno menciona aqui Esculápio num sentido retórico; mas ao mesmo tempo, tinha consagrado a Esculápio uma devoção particular (vol. XIX, p. 19 Kühn) cujo exemplo de seu contemporâneo e igual em devoção Aelius Aristide impede que se suspeite da sinceridade; o que não impede que o mesmo Galeno faça uma idéia desmitologizada dos deuses: como muitos doutos, pensava que o politeísmo grego era a deformação popular do verdadeiro conhecimento dos deuses, que não são outra coisa, literalmente, senão os astros, as estrelas, considerados igualmente como seres vivos, no sentido corrente do termo, mas dotados de faculdades mais perfeitas que as faculdades dos homens; cf. as páginas surpreendentes que este anatomista escreveu sobre a perfeição destes corpos divinos: *De usu partium corporis humani,* XVII, 1, (vol. IV, p. 358, ss, Kühn; cf. *ibid.,* III, 10, vol. III, p. 238 Kühn).

Sob esta sociologia, um programa implícito de verdade

(94) Pausânias, VII, 2, 6-7.

(95) Sobre a função fabulatória, cf. o admirável segundo capítulo de *Deux sources de la morale* et *de la religion,* Paris, PUF, 1932, p. 111, 124, 204.

(96) Fontenelle, *De l'origine des fables, in Oeuvres diverses,* Amsterdam, 1742, p. 481-500. A concepção de Fontenelle permanece inteiramente original e não se assemelha nem à de Voltaire, nem às idéias do século XX: o mito, para ele, não fala de nada e para nada. Em Fontenelle, com efeito, o mito não contém nenhuma verdade, mas a fabulação também não existe: tudo se explica pelo encontro fatal de numerosas pequenas singularidades inocentes: ignorância, entusiasmo, gosto de devorar anedotas, vaidade de autor, curiosidade louvável etc. Não há dois campos, o dos enganadores e o dos ingênuos: todos os homens enganam-se a si mesmos. O homem é feito de pequenas "singularidades". Não há grandes essências.

(97) O termo encontra-se em Heródoto, I, 21, em Estrabão, e em Pausânias, IX, 31, 7, VIII, 8, 3. Encontra-se também em Dionísio.

(98) Estrabão, I, 1, 8, C, 6.

(99) O termo encontra-se em Tucídides, I, 21, em Estrabão, citado na nota precedente, em Plutarco, citado na nota 3, e em Filostrato (nota 124). Acrescentar Isócrates, *Panegírico,* 28. Em Menandro o Retórico, o *mythôdes* opõe-se à história simplesmente humana, que é "mais aceitável" (p. 369, 9 Spengel).

(100) Cícero, *De re publica,* II, 10, 18: *minus eruditis hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur.*

(101) Sêneca, *De Constantia sapientis,* II, 2.

(102) Tucídides, I, 21, 1. *Contra* Isócrates, *Panegírico,* 30: quanto mais numerosas forem as pessoas que afirmaram uma tradição através dos séculos, mais este consenso secular prova a sua verdade.

(103) Orígenes, *Contre Celse,* I, 42 (*Patrologia Graeca,* XI, 738); Orígenes acrescenta: "Para ser justo, sem por isso mesmo se deixar enganar, é necessário pois ler os livros de história, distinguindo entre acontecimentos autênticos, aos quais aderimos, acontecimentos onde é necessário identificar um sentido alegórico secreto e que estão em sentido figurado; enfim, acontecimentos indignos de crença, que foram escritos para obter alguma aprovação" (o texto é duvidoso; outros lêem: "que têm sido escritos para adular alguns"). Sobre o problema antigo da história e do empirismo, cf. as páginas notáveis de Galeno, *De la meilleure secte, à Thrasybule,* cap. 14-15 (I, 149, Kühn). Sobre a historicidade da guerra de Tróia, partilhamos o ceticismo de Finley, *Journal of Hellenic Studies,* 1964, p. 1-9.

(104) G. Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science,* Paris, Armand Colin, 1976, p. 374.

(105) Platão, *República,* 377, D.

(106) *República,* 378 D e 382 D. Sobre o sentido figurado e alegórico, cf. Orígenes, citado na nota 103. Já Xenófanes protestava contra as indignidades atribuídas aos deuses; cf. também Isócrates, *Busiris,* 38.

(107) *Fédon,* 61, B. Estes mitos poéticos podem dizer verdade (*Fedro,* 259, C-D; *Leis,* 682, A).

(108) Estrabão, I, 1, 10, C. 6-7; I, 2, 3, C. 15. Citemos também o texto sensacional da *Metafísica* de Aristóteles, 1074 B 1: "Uma tradição, vinda da antiguidade mais remota e transmitida sob forma de mito aos séculos seguintes, nos ensina que os astros são deuses (...); todo o resto desta tradição foi acrescentado mais tarde, sob uma forma mítica, com o intuito de persuadir a plebe e para servir às leis e aos interesses comuns, assim, dá-se aos deuses uma forma humana (...); se separarmos do relato seu fundamento inicial e se considerarmos separadamente (...) então perceberemos que esta é uma tradição realmente divina: enquanto que, segundo tudo leva a crer, as diversas artes e a filosofia desenvolveram-se tanto quanto possível por várias vezes, e se perderam a cada

uma delas, essas opiniões são por assim dizer relíquias da sabedoria antiga conservadas até nosso tempo" (trad. Tricot). A religião astral dos pensadores gregos, tão surpreendente para nós, foi excelentemente caracterizada por P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* Paris, PUF, 1962, p. 335 ss.

(109) Cf. nota 98, Aristóteles, por sua vez, pertencia à primeira escola e detestava a alegoria: "As sutilezas mitológicas não merecem ser submetidas a um exame sério". (*Metafísica,* B 4, 1000 A 19).

(110) Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis,* II, 3 (vol. V, p. 225 Kühn) levando em conta o contexto.

(111) *De placitis,* II, 3 (p. 222 Kühn), para os *Segundos Analíticos;* para o silogismo e a lógica de Crisipo, p. 224, onde Galeno opõe a demonstração científica à dialética, com os seus tópicos, à retórica, com seus lugares, e à sofística, com seus capciosos jogos de palavras. Galeno se considera ele próprio um pensador rigoroso, ávido de apoditicidade (*De libris propiis,* 11; vol. XIX, p. 39 Kühn) e, em medicina, prefere as "demonstrações grâmicas", isto é, geométricas, às *"pisteis* retóricas" (*De foetuum formatione,* 6; vol. IV, p. 695, Kühn); acontece que os próprios retóricos fingem recorrer à demonstração científica (*De praenotione ad Epigenem,* 1; vol. XIV, p. 605). Na distinção que faço aqui entre rigor e eloqüência, descrevo duas atitudes: não tomo no sentido antigo e em toda a sua precisão o que as escolas filosóficas chamavam de demonstração, dialética e retórica; a retórica usava silogismos ou, pelo menos, entimemas; e a demonstração, despercebidamente, era freqüentemente mais dialética e até mais retórica que demonstrativa (P. Hadot, "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité", *in Studia philosophica,* XXXIV, 1980, p. 145). Nós estudamos aqui menos os métodos de persuasão que as atitudes perante a persuasão e a verdade; a este respeito, é interessante ver Galeno recusar alguns meios de persuasão: ele não quer acreditar sem provas "como se crê nas leis de Moisés ou do Cristo" (*De pulsuum differentiis,* vol. VIII, p. 579 e 657); não é menos interessante ver que entre os estóicos "as condições objetivas da persuasão se confundem com uma forte convicção subjetiva" (E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoicisme,* Paris, PUF, 1951, p. 63).

(112) *De placitis,* VI, 8 (vol. V, p. 583 Kühn). Sobre as citações de poetas célebres, de Homero a Eurípedes, que Crisipo multiplicava, querendo demonstrar que o *hegemonikon* estava situado no coração e não na cabeça, cf. *De placitis,* III, 2 e 3 (p. 293 ss.). Segundo Galeno, Crisipo imaginava que quanto mais citasse os poetas como testemunhas, mais provaria, o que não é senão um procedimento de retórico (III, 3, p. 319). Como os estóicos podiam justificar este recurso à poesia e aos mitos como autoridade? Como expressões do senso comum? É sem dúvida alguma a resposta que teriam dado; todos os homens tiram, dos dons dos sentidos, as noções comuns, todos acreditam na realidade dos deuses, na imortalidade da alma, etc. (Bréhier, *Chrysippe,* p. 65). Além dos mitos e da poesia, a etimologia das palavras era um outro testemunho deste senso comum (sobre o *etymon,* ao mesmo tempo sentido primeiro e sentido verdadeiro de um vocábulo, cf. Galeno, vol. V, p. 227 e 295). Os provérbios, refrões e maneiras de falar servem igualmente como prova. Mas, aqui ainda, consideramos menos o que os estóicos acreditavam fazer do que o que eles faziam sem sabê-lo. Em todo caso, duas idéias ao menos coexistem entre eles: em todos os tempos, os homens têm noções comuns que são verídicas, de um lado; e de outro, os homens tiveram nas origens um conhecimento da verdade maior e mais divino que os homens de hoje; as duas idéias, que mal se conciliam, tentam, tanto uma como outra, justificar de alguma forma esta misteriosa autoridade que os estóicos atribuíam à palavra mítica, poética e etimológica. Sobre a poesia como possuidora do atributo de dizer a verdade, ver sobretudo Platão, *Leis,* 682. A. A poesia é, portanto, inspirada e todo texto inspirado (por exemplo, o de Platão) terá parentesco com a poesia, mesmo sendo em prosa (811 C). Se a poesia tem parentesco com o mito, não é porque os poetas narram os mitos, mas porque mito e poesia são ambos inevitavelmente verdadeiros, e, pode-se dizer, de inspiração divina. Compreende-se então a verdadeira razão pela qual Epicuro condenava a poesia: não condenava o fato de se escrever em verso antes do que em prosa, nem mesmo, precisamente, o *conteúdo* mítico e, por isso, mentiroso na sua opinião, de muitos versos: condenava a poesia como *autoridade,* como pretensa fonte de verdade, e a condenava *da mesma maneira* e ao mesmo nível do mito. Condenava igualmente um outro pretenso modo de persuasão do qual também falamos: a retórica.

(113) Esta superstição, sobre Homero e sobre a poesia em geral, mereceria um estudo. Ela vai durar até o fim da Antiguidade; no começo do século V, os críticos se dividiam igualmente a respeito da Virgílio: alguns o consideravam um simples poeta, um autor de ficções, enquanto outros viam nele um homem muito sábio, no qual o menor verso dizia algo de verdadeiro e mereceria ser examinado em profundidade; cf. Macrobe, *Saturnales,* I, 24, e III-V. Trata-se aqui de um outro problema: as relações supostas entre um texto e seu referente. Sobre a verdade da poesia entre os estóicos, as indicações de Pohlenz, *Die Stoa,* Göttingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1978, vol. I, p. 183 e 235, são menos adequadas que o resto do livro.

(114) Galeno, *De placitis,* V. 7 (vol. V, p. 490 Kühn). Sobre Crisipo, Homero e Galeno, cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homero et la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 274.

(115) P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* p. 100.

(116) Aristóteles, *Metafísica,* B 4, 1000 A 12.

(117) Sobre o mito como ornamento ou como atrativo para fazer engolir a verdade, cf. Lucrécio, I, 935; Aristóteles, *Metafísica,* 1074 B 1; Estrabão, I, 6, 19, C, 27. Sobre a idéia de que não se pode mentir inicialmente, cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote,* p. 72 e nota 3.

(118) Sobre a enorme questão da interpretação alegórica dos mitos e em primeiro lugar de Homero, haveria tantas coisas a dizer que depois de ter mencionado o livro de Jean Pépin, *Mythe et Allègorie,* Paris, Les Belles Lettres, 1958, e lembrando que ela é anterior aos estóicos, que ela tinha se tornado francamente popular (Diodoro, III, 62: interpretação fí-

sica de Dioniso como sendo as uvas; cf. Artemidoro, *Chave dos Sonhos*, II, 37, p. 169, 24 Pack e IV, p. 274, 21) e que ela desemboca na alegoria bíblica, limitar-nos-emos a mencionar o *Antro das ninfas*, de Porfírio, as *Alegorias homéricas*, de Heráclito, o *Resumo de teologia* de Cornutus e a remeter a F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, Geuthner, 1942, p. 2 ss.; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956; P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*, Paris, 1905.

(119) Plutarco, *De Iside*, 20, p. 358 F. Plotino aprofundará uma idéia bem semelhante (*Ennéades*, III, 5, 9 24).

(120) Maquiavel, *O Príncipe*, capítulo 61; *Comentários sobre Tito Lívio*, III, 30; cf. também o *Contra Apion* de Josefo, 157 ss. (notar, no capítulo 160, a idéia de que a religião serviu para Moisés tornar o povo dócil).

(121) Para Palafaitos, não dispus senão de uma edição de 1689, nos *Opuscula mythologica, physica et ethica*, publicados em Amsterdam por Th. Gale. Sobre Palafaitos, cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 149; K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, vol. 1, p. 218; F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 324, nota 37.

(122) Platão, *República*, 382, D.

(123) Plínio, *História Natural*, XI, 17, 1: *"reliqua vetustatis situ obruta"*; Tucídides, I, 21, 1; Diodoro, IV, 1, 1.

Como restituir ao mito sua verdade aitiológica

(124) Filostrato, *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 26 De Lannoy).

(125) Cícero, *De natura deorum*, III, 16, 40. Cf. também *De divinatione*, II, 57, 117.

(126) Filostrato, *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 729 De Lannoy).

(127) Pausânias, I, 30, 3.

(128) Pausânias, III, 25, 5.

(129) Artemidoro, *Chave dos Sonhos*, II, 44 (p. 178, 7); IV, 47 (p. 272, 16, Pack).

(130) Lucrécio, V, 878; IV, 730.

(131) Platão, *República*, 378 C; Cícero, *De natura deorum*, II, 28, 70; Pausânias, VIII, 29, 3; Artemidoro, *Chave dos sonhos*, IV, 47, p. 274, 16 Pack; *Aetna*, 29-93.

(132) Reuni as referências *in Pain et Cirque*, p. 581 e nota 102, p. 741; citemos sobretudo Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 3, 13.

(133) Pausânias, VIII, 2, 4-5.

(134) Artemidoro, IV, 47, p. 274, 2-21 Pack; não é preciso dizer que tenho diante de mim a admirável tradução de Festugière; três dos meus estudantes, Maurice Blanc, Gilbert Casimiri e Jacques Cheilan, haviam feito comigo, em 1968, uma tradução de Artemidoro, mas... a qualidade da nossa tradução era bem inferior à do tradutor acima referido!

(135) Dion de Pruse, XI, *Discours Troyen*, 42; Quintiliano, *Institution oratoire*, XII, 4.

(136) Cícero, *De re publica*, II, 10, 18; Tito Lívio, prefácio, 7; em I, 4, 2, escreve que a Vestal atribuiu a paternidade dos gêmeos a Marte, "quer porque realmente acreditava nisso, quer porque queria esconder a sua falta sob uma ilustre paternidade". Pausânias, IX, 30, 4; em IX, 37, 7, escreve também, com uma precisão reveladora: "os reis Ascalfos e Ialmenos, *dizem* que são filhos de Ares, e Astyoqué, *filha* de Azeus".

(137) Cícero, *De natura deorum*, III, 16, 40 ss.

(138) Cícero, *Tusculanes*, I, 12, 27 ss.

(139) Pausânias, IX, 2, 3-4.

(140) Pausânias, IX, 20, 4 e IX, 21, 1. É um *procurator a mirabilibus*, ou um *minister a mirabilibus*, ou algum outro título equivalente, que é necessário reconhecer, acredito, por trás do grego de Pausânias (VIII, 46, 5):

Sobre estes *thaumata* que se visitavam em Roma, cf. ainda Pausânias, IX, 21, 1; não lembro que esta função tenha sido epigraficamente atestada.

(141) Pausânias, VIII, 22, 4. Igual raciocínio em I, 24, 1: o Minotauro foi um homem e não é um monstro senão na lenda (cf. nota 23)? Não há certeza disso pois freqüentemente vê-se que as mulheres dão à luz monstros.

(142) Santo Agostinho o dirá ainda, para exemplificar a longa vida de Matusalém (*Cidade de Deus*, XV, 9).

(143) Pausânias fala deste Cléon de Magnésia em X, 4, 6.

(144) Pausânias, IX, 18, 3-4.

(145) Pausânias, IV, 32, 4.

(146) Tucídides, II, 17.

(147) Pausânias, I, 38, 7 e IV, 33, 5. Estes sonhos impossibilitaram-lhe revelar certos mistérios sagrados. Nada mais freqüente entre os homens de letras desta época que obedecer a seus sonhos; Artemidoro recebeu de Apolo, em sonho, a ordem de escrever sua *Chave dos sonhos* (Onir., II, prefácio, *ad finem*); Díon Cássio recebeu dos deuses, em sonho, a ordem de escrever sua *História romana* (XXIII, 2); Galeno fez medicina em conseqüência dos sonhos de seu pai, que via em seu filho um médico (vol. X, 609 e XVI, 223 Kühn); um sonho lhe enviou a composição de uma medicação (XVI, 222).

(148) Pausânias, I, 28, 7.

(149) L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, reimpr. 1962, p. 88. F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munique, 1979, é alheio ao nosso problema.

(150) Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 774 e 853.

(151) Diodoro, IV, I, 1.

(152) Exemplos de discussão das variantes lendárias através de sincronismos: Pausânias, III, 24, 10-11; IX, 31, 9; X, 17, 4. Sobre estas cronologias lendárias, W. Kroll, *Studien zum Verstandnis...*, cap. III e p. 310. Pretendia-se que os nomotetas Onomácrito, Tales, Licurgo, Carondas e Zaleucos tinham sido discípulos uns dos outros; Aristóteles fez a isso uma objeção cronológica (*Política*, 1274 A 28); Tito Lívio prova da mesma forma que Numa Pompílio não pode ser o discípulo de Pitágoras

(I, 18, 2). Ver também Dionísios, *Antiguidades*, II, 52. Sobre os sincronismos na historiografia grega, A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 213.

(153) Isócrates, *Busiris*, 36-37.

(154) Pausânias, VIII, 15, 6-7. Pausânias discute outros homônimos *in* VII, 19, 9-10 e VII, 22, 5. É para resolver problemas cronológicos e prosopográficos que na época helenística foi necessário admitir a conclusão de que havia existido vários Heracles homônimos, vários Dionisos e, até mesmo vários Zeus (Diodoro, Estrabão, e até Cícero afirmam isso; cf. Pausânias, IX, 27, 8).

(155) Sobre este primeiro concurso olímpico, cf. Estrabão, VIII, 3, 30, C. 355 (que distingue nesta ocasião Héracles, filho de Alcmene, e Heracles de Curetos, e conclui: "Tudo isto é narrado de várias maneiras e não é absolutamente digno de confiança"); Pausânias, V, 4, 5; V, 8, 5; VIII, 26, 4; sobre o início do cômputo olímpico, VI, 19, 13 e VIII, 2, 2 (na sua datação dos sincronismos dos mais antigos concursos gregos, Pausânias se recusa a levar em conta a primeira prova olímpica, na qual tomaram parte Heracles e Apolo). Pausânias sabe, por outro lado, que houve uma época na qual os eleáticos não conservavam ainda o nome dos vencedores (VI, 19, 4). Sobre o sincronismo entre o ano 776, o rei Ifitos, que estabeleceu ("restabeleceu") a prova, e Licurgo, cf. Pausânias, V, 4, 5 e Plutarco, *Vida de Licurgo*, I.

(156) Sobre esta data, cf. Timeu, citado por Censorinus, *De die natali*, XXI, 3. Sobre a vinculação entre o tempo mítico e o tempo histórico, cf. por exemplo Pausânias, VIII, 1-5 e 6.

(157) Pausânias, VII, 18, 5; outro exemplo, VII, 4, 1.

(158) Atenéia, I, 16 F — 17 B (*Odisséia*, I, 107).

(159) Cf. nota 14. Pausânia cita, por exemplo, um certo Calipos de Corinto, autor de uma história de Orcomenes (IX, 29, 2 e 38, 10). Ele afirma ter interrogado "as pessoas da região", "o povo" (VIII, 41, 5), que às vezes, não sabe; ele se dirige então a "esses habitantes do lugar aos quais foram transmitidos os velhos livros históricos *(hypomnèmata)*"; em uma outra ocasião, apenas o velho da aldeia sabe a origem de um costume (VIII, 42, 13 e VI, 24, 9). Entre seus informanntes, há um *nomophylax* de Elis (VI, 23, 6), os Tiíades de Atenas (X, 4, 3), seu hóspede em Larissa (IX, 23, 6), um efésio (V, 5, 9). Cf. porém F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, p. 237, nota 2 e *add.* p. 399.

(160) Pausânias, IX, 1, 2. Sobre todas estas questões de genealogia e de aitiologia, cf. o *Atthis* de F. Jacoby, particularmente p. 143 ss. e 218 ss. A importância política da história local mítica confirma-se pela epigrafia (Marbre de Paros, lista de sacerdotes de Poseidon em Halicarnasso, *Crônica de Lindos*).

(161) Pausânias, VII, 1 e 2.

(162) Pausânias, IX, 9.

(163) Sabe-se que, desde a idade clássica, os parentescos entre cidades eram um argumento diplomático (cf. por exemplo, Heródoto, VII, 150; Xenofonte, *Helênicas*, VI, 3, 6). Para Lanuvium e Centuripes, cf.

J. e L. Robert, "Bulletin épigraphique", *Revue des études grecques*, LXXVIII, 1965, p. 197, n.º 499; para Esparta e Jerusalém, *Segundo livro dos Macabeus*, IV; que os etruscos conhecessem também o resto da lenda troiana e que tivessem por mitologia a mitologia grega, não se conclui daí, de modo algum, que tivessem conhecido uma lenda de Enéias fundador de Roma; em compensação, este gênero de invenção se adequa completamente ao sentido da pseudo-história helenística e acredito, de minha parte, que a tese de J. Perret é correta. Sabe-se, de outro lado, que a leitura do nome de Enéias sobre uma pequena coluna arcaica de Tor Tignosa é uma subleitura (*Année épigraphique, 1969-1970*, n.º 2).

(164) Jacques de Voragine, o autor da *Lenda Dourada*, escreveu igualmente uma história de Genes, sua pátria, onde se aprende que esta cidade teve por fundador Jano, primeiro rei da Itália, depois, como segundo fundador, um segundo Jano, homônimo do precedente, e cidadão de Tróia como Enéias. A história da arte na Itália do sul foi falsificada durante muito tempo por um erudito napolitano que, em 1743, inventou com todos os ingredientes os artistas, seu nome, suas datas, sua biografia (E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, nova ed., École française de Rome, 1980, prefácio). Imagino que este "falsário" queria dar um Vasari à Itália do sul.

(165) "Sur les discours épidictiques" *in Rhethores Graeci*, vol. III, p. 356, 30, Spengel.

O mito empregado como "langue de bois"

(166) Cf. nota 75. Sobre este ponto, tem-se prazer em citar também o livro original e corajoso de Paul Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979, p. 302 e nota 1, sobre mentira e ficção na Grécia arcaica.

(167) Heródoto, IX, 26-28. O papel de Atenas na guerra das amazonas é igualmente exaltado *in Epitaphios*, de Lysias (II, 3 ss). Cf. Y. Thébert, "L'image du Barbare à Athènes", *in Diogène*, n.º 112, 1980, p. 100.

(168) Em matéria diplomática, o recurso ao mito preenche o intervalo eventual entre os interesses em jogo e os compromissos assumidos. Os judeus dizem aos espartanos para que tratem muito bem de não duvidar de que seus dois povos são irmãos por intermédio de Abraão; a fraternidade assim selada raramente tem ocasião de ser posta à prova, se bem que é necessário renovar periodicamente os salamaleques (*Primeiro livro dos Macabeus*, XII); ela serve de vez em quando e o sumo sacerdote Jasão, vencido, acabará seus dias em Esparta; cf. B. Cardauns, "Juden und Spartaner", *in Hermes*, XCV, 1967, p. 314. Quando, em compensação, uma aliança ou uma quebra de alianças está fundado sobre os interesses vivos e atuais, não se deverão invocar os parentescos lendários e seria mesmo ridículo fazê-lo: isto está bem salientado nas *Helléniques*, de Xenofonte, VI, 3, opondo o discurso pomposo e ridículo de Callias ao dos outros deputados atenienses.

(169) Cf. uma passagem divertida do *Hípias maior*, 285 DE. Esta

moda dos elogios atinge seu auge na época imperial; Apuleio pronunciou várias vezes o elogio de Cartago (*Florides*, 18 e 20); Favorinus, o de Corinto (este elogio foi atribuído a Díon de Pruse e integra seu discurso XXXVII) e Tertuliano, o de seus compatriotas cartagineses. Em todos estes notar-se-á que Cartago e Corinto, colônias romanas, são consideradas como antigas cidades: Corinto é considerada como continuação da antiga cidade grega, destruída pelos romanos há mais de dois séculos e substituída por uma colônia do mesmo nome; Cartago, é igualmente considerada como continuidade da cidade de Dido e de Aníbal. Vê-se aqui funcionar o pensamento aitiológico, que apaga a história e individualiza pelas origens.

(170) Platão, *Ménexène*, 235 AB.

(171) Aristófanes, *Os Arcanianos*, 636 (cf. Cavaliers, 1329); Herodas, II, 95.

(172) Xenofonte, *Helléniques*, VI, 3 (cf. nota 168).

(173) É assim que Pausânias (citado na nota 133, e santo Agostinho (*Confissões*, VI, 6) ironizam sobre uma outra espécie de panegíricos, que se endereçavam aos imperadores; "minhas mentiras de panegirista tinham a garantia de obter a aprovação dos ouvintes, que no entanto sabiam a verdade", escreve Santo Agostinho.

(174) Isócrates, *Panegírico de Atenas*, 54 (cf. 68) e 28.

Pausânias sem conseguir escapar de seu programa

(175) Pausânias, II, 21, 5; cf. também I, 26, 6 e VII, 18, 7, 4. Encontrar-se-á uma outra interpretação "racionalista" de um mito *in* V, 1, 4: Endimião, antes que amante da lua, casou-se com uma princesa da qual teve filhos que são os epônimos dos aitolianos e dos paionianos. Para Pausânias, isto é história; pois, como discípulo de Tucídides, acredita na realeza dos tempos heróicos e nos ancestrais epônimos. *In* II, 21, 1, Pausânias recusa-se a discutir. Ver também, II, 17, 4.

(176) Pausânias, VIII, 10, 9; o mesmo humor *in* VIII, 10, 4; 13, 6; VI, 26, 2. Sobre este último texto, cf. Demangel *in Revue internationale des droits le l'Antiquité*, II, 1949, p. 226, colocando-se "a questão da boa-fé na devoção antiga" e admitindo que podem existir mistificações piedosas e portanto sinceras.

(177) Pausânias, VI, 26, 2.

(178) Pausânias, VIII, 8, 3.

(179) Pausânias, VIII, 3, 6; com efeito, os gregos narram aí uma fábula, a de Zeus amante de Calisto, que é indigna da majestade dos deuses; não é menos pueril e mitológico acreditar que os deuses transformam seus amantes em astros.

(180) H. W. Pleket, "Zur Soziologie des antiken Sports", *in Mededelingen van het Nederands Instituut te Rome*, XXXVI, 1974, p. 57. Em plena época imperial, os atletas são recrutados freqüentemente na classe social dos notáveis (cf. o estudo de F. Millar sobre Dexippos no *Journal of Roman Studies* de 1969) e por isto os esportes atléticos não são abandonados unicamente à cultura dita popular. Quando os cínicos ou Díon

de Pruse ironizam nas suas diatribes contra os concursos atléticos, eles censuram aí a loucura e as vãs paixões dos homens, ou melhor, dos gregos em geral: manifestam desdém por um divertimento que seria bom apenas para zé povinho. Era totalmente diferente em Roma, onde como mostra G. Ville em seu grande livro sobre *La Gladiature*, École française de Rome, 1982, os espetáculos eram considerados bons para o povo: Cícero ou Plínio, o Jovem no entanto iam lá, mas fingindo certo desprezo. Mas precisamente, em Roma, os atores dos espetáculos, longe de serem recrutados na boa sociedade, eram desprezíveis bufões, como o mostra Ville. Por outro lado, Pausânias tem, diante do passado grego, a atitude passadista que era comum na sua época; cf. E. L. Bowie, "Greeks and their past in the Second Sophistic", *in Past and Present*, XLVI, 1970, p. 23.

(181) Devo precisar, pois acontece que Pausânias fala em seu próprio nome quando declara que uma versão é preferível à outra; *in* IX, 20, 4, opõe assim a boa explicação dos tritões à explicação mítica (cf. nota 140); *in* VIII, 39, 2, Pausânias não diz por que é melhor acreditar que Fígalos é filho de Licaão do que autóctone; a única explicação é que Pausânias acredita na genealogia dos reis da Arcádia (cf. VIII, 3, 1); de resto, declara expressamente que acredita na historicidade de Licaão (VIII, 2, 4). A Arcádia, como sabe-se, foi o seu caminho para Damasco.

(182) Pausânias, VIII, 14, 5-8; outro exemplo, VIII, 12, 9.

(183) Pausânias, IX, 31, 7-9.

(184) Voltemos novamente ao estudo clássico de L. C. Knights, *Explorations*, Londres, 1946; "How many children had lady Macbeth?", cf. R. Wellek e A. Warren, *La Théorie Littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.

(185) Pausânias, VIII, 3, 6-7; cf. nota 179. Jogando sempre o jogo filológico da coerência interna, Pausânias infere aliás que a "raça dos silenos" é mortal, uma vez que os túmulos de silenos(s) aparecem em diversos lugares (VI, 24, 8); é evidente que Pausânias não acredita mais nos silenos do que os contemporâneos de Carnéades acreditavam nas ninfas, nos Pãs e nos sátiros (Cícero, *De natura deorum*, III, 17, 43).

(186) Cícero nega os oráculos tanto quanto a "adivinhação natural" (*De divinatione*, II, 56, 115); Oinomaos se lê no livro II da *Preparação evangélica* de Eusébio; cf. P. Valette, *De Oenomao Cynico*, Paris, 1908; Diogeniano se lê nos livros II e V de Eusébio. Plotino ao contrário, acredita nos oráculos (*Ennéades*, II, 9, 9, 41).

(187) Em VIII, 10, 9, Pausânias se interroga seriamente sobre a intervenção de um deus numa guerra e invoca o precedente indiscutível do oráculo de Delfos, protegido por um milagre; de fato (Pausânias, X, 23), os gálatas foram amedrontados por uma tormenta, um tremor de terra e um pânico coletivo. Sobre as "epifanias" divinas que protegem um santuário, cf. P. Roussel, "Un miracle de Zeus Panamaros", *in Bulletin de correspondance hellénique*, LV, 1931, p. 70; e a quarta seção da *Crônica de Lindos*.

(188) Pausânias, VIII, 8, 3; cf. nota 19.

(189) Pausânias, VII, 23, 7-8.

(190) Pausânias, VIII, 8, 3.

(191) Para Salústio, *De diis et mundo*, 4, por exemplo, no sentido dos físicos Cronos é Chronos, o tempo que devora seus próprios instantes; no sentido dos teólogos, Cronos devorando suas próprias crianças é um "enigma" que quer dizer que a Inteligência se confunde com o Inteligível, isto é, com seus próprios objetos; já para Plotino, Cronos era a Inteligência. Pausânias pode ter sido ouvinte de meios platônicos ou estóicos, grandes alegoristas.

(192) Pausânias, VIII, 2, 3-4.

(193) Lucrécio, V, 1170. Paucas idéias podem ser mais estranhas ao neoplatonismo, que ignora a historicidade.

(194) Pausânias, VIII, 2, 6-7. Sobre a Arcádia como conservatório da mais antiga civilização, lembremos que Calímaco tinha escrito uma *Arcadia* e que ele situa na Arcádia a cena de seu hino a Zeus. Os arcádicos comoviam os pensadores pela sua piedade (Políbio, IV, 20) e sua pobreza virtuosa; lá cidadãos livres os chefes de família, tinham que trabalhar com as suas próprias mãos, em vez de comandar serviçais (Políbio, IV, 21). Os arcádicos se alimentaram de bolotas (fruto do carvalho), primeiro alimento da humanidade, durante mais tempo que todos os outros gregos (Galeno, vol. VI, p. 621 Kühn). O tema é revelador. Os arcádicos não são um povo retardado: conservaram um estado arcaico; este estado permaneceu intato, não foi alterado. Que as tradições arcádicas sejam muito antigas não quer dizer que se originem num passado mais distante do que outras mas, acima de tudo, que essas tradições remontam sem alteração a passado do qual a lembrança, entre os outros povos, foi corrompida e interpolada; dito de uma outra forma, as tradições arcádicas nos devolvem um estdo autêntico. As duas idéias de Pausânias são que o passado transmitido pela tradição é muito freqüentemente pouco a pouco recoberto por falsas lendas (mas não é esse o caso na Arcádia) e também que se pode reconstituir o passado a partir dos traços que dele restam no presente; o passado se reencontra no presente: esse já era o princípio que Tucídides aplicava na sua *Arqueologia*.

(195) Pausânias, VIII, 35, 8; este Pamfos é muito mais antigo que Homero (VIII, 37, 9) e apenas Olen é mais velho do que ele (IX, 27, 2). É necessário saber que Pausânias tinha feito pesquisas particulares sobre a época em que Homero viveu, mas renunciou a publicar suas conclusões, por causa do dogmatismo reinante entre os especialistas da poesia homérica (IX, 30, 3).

(196) Pausânias, VIII, 29, 1-4. Para Xenofonte, cf. nota 5.

(197) Pausânias, IX, 40, 11, até 41, 5.

(198) Cf. nota 152; não desenvolvo mais, por receio de cansar o leitor.

(199) Pausânias, IX, 1, 1-2.

Algumas outras verdades: a do falsário e a do filólogo

(200) A. Momigliano lembrou que este ditado clássico de Ranke vem na verdade de Lucien, *Comment écrire l'histoire*, 39.

(201) A. Boechk, *Enzyklopadie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, vol. I, *Formale Theorie der philol. Wiss.*, 1877, reimp. 1967, Darmstadt, Wiss. Buch.

(202) M. Riffaterre, *La Production du texte*, Paris, Seuil, 1979, p. 176: "Todo o esforço da filologia foi o de reconstituir as realidades extintas, de receio de que o poema morresse com seu referente".

(203) Estrabão, VIII, 8, 2, C. 388. Citamos mais geralmente Estrabão, VIII, 3, C. 377: "Comparo o estado atual dos lugares com o que diz Homero; é realmente necessário: tanto o poeta é ilustre e nos é familiar; meus leitores julgarão que só realizei meu propósito se nada contradisser o que diz este poeta, em quem se deposita uma tão grande confiança".

(204) P. Hadot, "Philosophie, exégèse et contrasens", *in Actes du XIVe Congrès International de philosophie*, Viena, 1968, p. 335-337.

(205) A anedota se lê em Quintiliano, I, 8, 21. Sobre tudo isto, cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55 e 141, sobre as ciências no século XVI: "A grande tripartição, tão simples na aparência, da observação, do testemunho e da fábula, não existia... Quando se tem que fazer a história de um animal, é inútil e impossível escolher entre o ofício de naturalista e o de compilador: é preciso recolher numa única e mesma forma de saber tudo o que se viu e ouviu, tudo o que se narrou". Para apressar, limitemo-nos a remeter a Quintiliano, *Inst. orat.*, I, 8, 18-21.

(206) A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, vol. III, p. 181: "A história geral só aparece, em Eusébio, através da história literária e por meio da história literária". Por história literária, Puech entende, no antigo sentido da expressão, a história narrada através da literatura que nos preserva a sua memória.

(207) Plínio, *Nat. Hist.*, VII, 56 (57), 191. Encontra-se uma outra lista de inventores em Clemente de Alexandria, *Stromates*, I, 74: Atlas inventou a navegação, os dáctilos, o ferro, Ápis, a medicina, e Medéia, a tintura dos cabelos; mas Ceres e Baco desapareceram da lista... Baco, que foi apenas um homem, é anterior apenas em 63 anos a Heracles, segundo Clemente, grande cronologista; ele não tem a prioridade de nenhuma invenção. Plínio ou Clemente foram arrastados aqui por um esquema, um instrumento da razão, o questionário: quem inventou o quê? Porque o questionário era uma das técnicas de pensamento do tempo (havia outras, por exemplo, a lista de excelências: as sete maravilhas do mundo, os doze grandes oradores...) Como escreveu recentemente J.-C. Passeron, "listas e quadros, mapas e classificações, quadros sinóticos e diagramas não são a pura e simples transcrição de enunciados que teriam preexistido a eles, mas fazem surgir, sob o constrangimento da lógica gráfica, asserções, aproximações, adjunções" ("Les Yeux et les Oreilles", prefácio para *L'Oeil à la page*, G.I.D.E.S., novembro de 1979, Paris, p. 11).

(208) O leitor a quem estas coisas divertem, lerá Yves-Paul Pezron, *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687, onde ele ensinará que em 2538 da criação do mundo Júpiter teve de Europa três filhos. Conheci este autor graças a G. Couton (cf. nota 7). Quanto à Dom Calmet, sua história universal, que muito divertia Voltaire, apareceu em 1735.

(209) Santo Agostinho o reconhece, *Cidade de Deus,* no começo do capítulo 10 do livro II. Não importava: a polêmica antipagã era mais uma espécie de charivari em torno dos falsos deuses do que um modo racional de persuasão.

(210) Tudo parece retomar a base, com efeito. Um belo estudo de F. Hampl, *Geschichte als kritische Wissenschaft,* Darmstadt, Wiss Buchg. 1975, vol. II, p. 1-50: "Mythos, Sage, Märchen"; mostra que seria vão distinguir entre o conto, a lenda e o mito, atribuindo-lhes um grau diferente de veracidade ou uma relação diferente frente à religião. O "mito" não é um elemento trans-histórico, uma invariante: os gêneros que o pensamento mítico pratica são tão múltiplos, variáveis e incompreensíveis quanto os outros gêneros literários através das literaturas de todos os povos e de todos os séculos. O mito não é uma essência.

Entre a cultura e a crença numa verdade, é preciso escolher

(211) Guy Lardreau, "L'Histoire comme nuit de Walpurgis", *in Cahiers de l'Herne: Henri Corbin,* 1981, p. 115, artigo muito sóbrio e perpassado por um autêntico fôlego filosófico.

(212) Cf. "Foucault révolutionne l'histoire", *in* Veyne, *Comment on écrit l'histoire,* p. 203-242 (edição de bolso).

(213) Sobre a ilusão da ausência de limites, cf. Veyne, p. 216.

(214) As palavras "o homem não pode não aprender" lêem-se *in Raison et Légitimité,* Paris, Payot, 1978, se não me falha a memória; para as relações de produção, cf. *Connaissance et Intérêt,* do mesmo J. Habermas, Paris, Gallimard, 1974, p. 61 e 85. A densa crítica do materialismo histórico que Raymond Aron faz, *Introduction à la philosophie de la histoire,* Paris, Gallimard, 1938, p. 246-250, permanece fundamental; Aron conclui justamente que esta crítica não refuta o próprio marxismo, que é uma filosofia antes que uma ciência da história.

(215) F. Jacob, *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité,* Paris, Gallimard, 1971, p. 22. "Não é suficiente ver um corpo até então invisível para transformá-lo em objeto de análise; quando Leeuwenhoeck contempla pela primeira vez uma gota de água através do microscópio, encontra aí um mundo desconhecido, uma fauna imprevisível que o instrumento, repentinamente, torna acessível à observação. Mas o pensamento de então não sabe o que fazer com todo este mundo. Não tem nenhum emprego a propor a estes seres microscópicos, nenhuma relação para uni-los ao resto do mundo vivente; esta descoberta permite apenas alimentar as conversas". Semelhante concepção da matéria (que conforme teria dito Duns Scot, está em ato, mas sem ser o ato de nada) explica a famosa frase de Nietzsche, freqüentemente atribuída a Max Weber e convertida na pedra fundamental do problema da objetividade histórica: "Os fatos não existem". Ver *Der Wille zur Macht,* n.º 70 e 604 Kröner: "Es gibt keine Tatsachen". A influência de Nietzsche sobre Max Weber, que foi considerável, mereceria um estudo.

(216) Cf. nota 210.

JEAN MATHIOT

Sobre o Autor

Paul Veyne, especialista em história da Antiguidade greco-romana, nasceu em 1930, na França. Publicou, na coleção "Univers Historique", um ensaio de epistemologia histórica, Comment on écrit l'histoire *(1971), e um ensaio sobre o poder político,* Le Pain et le Cirque. *Coordena, com Michel Foucault, a coleção "Des Travaux", da Seuil.*